..n. Sp. 371 bm

Hoffbauer

<36617669650013

<36617669650013

Bayer. Staatsbibliothek

S

Naturlehre der Seele

in Briefen

von

Joh. Chriſtoph Hoffbauer,
Prof. der Philoſ. in Halle.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung,
1796.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Dieſe Briefe waren an einen jüngern Freund geſchrieben, der zwar zu keinem eigentlich gelehrten Stande beſtimmt war, aber dennoch das Bedürfniß fühlte, ſich von den wichtigſten Gegenſtänden des menſchlichen Wiſſens zu unterrichten, und es mit dem lobenswürdigſten Eifer zu befriedigen ſuchte.

Ich hatte ihm ſchon vorher, mehr in Unterredungen, als fortlaufenden Lehrvorträgen, in verſchiedenen Wiſſenſchaften Unterricht gegeben, als er mich erſuchte, ihn mit dem Wichtigſten aus der Erfahrungs-Seelenlehre bekannt zu machen. Ich verſprach es ihm um ſo lieber,

da nicht leicht ein Unterricht würdiger be=
lohnt werden kann, als der, den ich mei=
nem Freunde ertheilen mußte. Denn
vielleicht lernte ich ſelbſt nie mehr, als
indem ich lehrte, und wenigſtens nie
mit innigerm Vergnügen, als in un=
ſern Unterredungen. Die Aufmerkſam=
keit, welche mein Freund bey denſelben
bewies, äußerte ſich oft in Erinnerungen
und Einwürfen, die mir oft meinen Ge=
genſtand von einer neuen Seite zu be=
trachten, zuweilen meine Erkenntniß
ſelbſt zu berichtigen, und faſt immer ſie
in irgend einer Rückſicht zu vervollkomm=
nern Anlaß gaben.

Indem ich eben zur Erfüllung mei=
nes Verſprechens ſchreiten wollte, rief
das Schickſal meinen Freund an einen
andern Ort, und wir mußten uns früher

trennen, als wir uns deſſen im voraus verſehen hätten.

Mein Freund wünſchte nunmehr, daß ich ihm meine Gedanken über die wichtigſten Gegenſtände der Erfahrungs-Seelenlehre ſchriftlich mittheilen mögte. Ich kannte die Schwierigkeiten einer ſchriftlichen Unterweiſung zu gut, und wußte zu wohl, daß ſie vielleicht nirgends mehr, als bey unſerm Gegenſtande, ſich anhäufen würden, als daß ich mir davon einen ſonderlichen Erfolg für ihn hätte verſprechen können. Man kann alſo leicht denken, daß ich mich weigerte, ihm zu willfahren. Allein er wiederhohlte ſein Anliegen mehrmahls; und wer kann es mir verdenken, daß ich endlich den Bitten meines Freundes nachgab, daß ich alles that, was ich konnte, und

für ihn in den gegenwärtigen Briefen einen Umriß der Erfahrungs-Seelenlehre, oder, wie ich ſie lieber nennen mögte, der Naturlehre der Seele, zu verzeichnen ſuchte? Meine Abſicht war nicht ſo wohl, dieſe Wiſſenſchaft vollſtändig abzuhandeln, als vielmehr die Aufmerkſamkeit meines jungen Freundes zu reitzen und ihn zu dem nützlichſten Gebrauche der vortrefflichſten Werke über die Seele vorzubereiten, aus welchen man aber, ohne alle Vorbereitung, nicht ſchöpfen kann.

Darf ich der Verſicherung meines Freundes glauben, ſo iſt es mir gelungen, ihm meinen Gegenſtand faßlich dargeſtellt zu haben; und kann ich mich auf die Verſicherung anderer verlaſſen, welche einen Theil dieſer Briefe geleſen haben, ſo habe ich in ihnen einen gemeinfaßlichen Unterricht

über die Seele niedergelegt. Ich glaube kein Wort darüber verlieren zu dürfen, daß vielleicht kein Gegenſtand für unſer Wiſſen wichtiger iſt als die Seele. Ich unterzog mich daher um ſo lieber der Mühe, dieſe Briefe von neuen vorzunehmen, und um ſie einer größern Zahl von Leſern brauchbar zu machen, von neuen umzuarbeiten. Hier hatte ich zweyerley zu thun.

Seit dieſe Briefe geſchrieben waren, iſt nämlich eine ziemliche Reihe von Jahren verfloſſen, und in ihnen ſo manche Erfahrung für die Seelenlehre benutzt und ſo mancher Aufſchluß gegeben, von denen ich, ſo weit es die Grenzen eines gemeinfaßlichen Unterrichts erlaubten, Gebrauch machen mußte. Ueber dies mußte ich bey der Herausgabe dieſer Briefe jetzt eine gemiſchte Claſſe von Leſern voraus

ſetzen. Vieles, was allein auf das Bedürfniß meines Freundes berechnet war, mußte ich ganz abändern. Bey ihm konnte ich vieles als bekannt voraus ſetzen; ich kannte ſeine eigenthümliche Art, Gegenſtände zu beachten; wußte, was ihm leicht oder ſchwer war; kurz, ich konnte viele Vortheile benutzen, deren der Schriftſteller bey ſeinem Leſer entbehren muß. Ich ſuchte daher alle Stellen meiner Briefe, wo ich von dem einen oder dem andern dieſer Vortheile Gebrauch gemacht hatte, abzuändern.

Anfangs ſtand ich bey mir an, ob ich nicht lieber alles in eine andere Form gießen, und meine Gedanken nicht lieber in einer andern Geſtalt, als in Briefen, mittheilen ſollte. Die Arbeit wäre mir gewiß um vieles leichter geworden, denn die

Materialien hatte ich einmahl, und um den Riß, nach welchem das Gebäude aufgeführt werden könnte, hätte ich nicht verlegen ſeyn dürfen, da ich denſelben ſchon anderwärts *) verzeichnet hatte. Mein Werk hätte vielleicht dadurch ein gelehrteres Anſehen erhalten, allein ich zweifle, ob es mir möglich geweſen wäre, die Faßlichkeit des Vortrags zu erreichen, welche ich, wie ich geſtehe, in dieſen Briefen mehr den Erinnerungen meines Freundes als mir ſelbſt, verdanke; denn dieſe machten mich von ſelbſt aufmerkſam, wo ich es an Faßlichkeit hatte fehlen laſſen, und es war mir leicht, mein Verſehen gut zu machen. Zudem wäre ich vielleicht verleitet worden, manche Materien mitzu-

*) Anfangsgründe der Logik nebſt einem Grundriſſe der Erfahrungs-Seelenlehre.

nehmen, die in einem Werke, wie dieſem, nicht Platz finden ſollten. Denn jenes Werk iſt nur für den angehenden Gelehrten geſchrieben, und dieſes ſollte jedem gebildeten Leſer verſtändlich ſeyn.

Ein anderer Grund beſtimmte mich endlich vollends, meinem Leſer lieber meine Briefe mit den oben angegebenen Abänderungen, als ein Buch von einer andern Art, in die Hände zu geben. Eine Reihe von Briefen, welche ſich mit einem Gegenſtande beſchäftigt, ſcheint mir nämlich alle Vortheile des Geſprächs und des fortlaufenden Lehrvortrags, ohne die Unbequemlichkeiten des einen oder des andern, glücklich in ſich zu vereinigen. Sie zieht den Leſer leichter in das Intereſſe der Unterſuchung, als der ununterbrochene Vortrag, und läßt ſeiner Aufmerkſamkeit

mehr Zeit, bey dem Einzelnen zu verweilen, als das Geſpräch, und ihn den Zuſammenhang des Ganzen leichter überſehen, als die Krümmungen und Windungen deſſelben.

Bey der erſten Abfaſſung dieſer Briefe hatte ich gerade den Shakeſpear von neuen geleſen. Deßhalb habe ich mehrere Stellen aus ihm, als aus irgend einem andern Schriftſteller, zu benutzen geſucht. Hierüber darf ich mich vielleicht nicht rechtfertigen. Denn wer weiß es nicht, daß wenige, ja vielleicht niemand, tiefer in das menſchliche Herz geſehen, als Shakeſpear? Mich ſelbſt ſollte es am wenigſten wundern, wenn ich hier oder da noch beſſere Beyſpiele, als die, welche ich auswählte, hätte benutzen können; denn aus Shakeſpears

großem Reichthume gleich das Beſte ausfinden, iſt wahrlich nicht ſo leicht.

In den Briefen, welche ich hier mittheile, iſt bloß die Theorie von den einzelnen Vermögen der Seele und den Zuſtänden derſelben, in welchen ſich das eine oder das andere dieſer Vermögen vorzüglich äußert, abgehandelt. Die Anwendung jener Theorie auf die Erklärung einiger andern, mehr verborgenen Zuſtände, z. B. der Verrückung, des Nachtwandelns und der Schwärmerey, ſo wie auch auf das Genie, Temperament und den Charakter, als worauf ſich alle geiſtige Verſchiedenheiten unter den Menſchen zurück führen laſſen, war in der Fortſetzung derſelben enthalten. Ich habe dieſe Briefe jetzt abſichtlich zurück behalten, da ſie ſich nicht ſo wohl mit den allge-

meinſten Naturgeſetzen der Seele ſelbſt, als mit Anwendungen, und ſehr ſpeciellen Anwendungen, derſelben beſchäftigen. Hierzu kommt noch ein Hauptgrund für mich. Wollte ich jene Lehren nämlich ausführlich und für andere Wiſſenſchaften anwendbar abhandeln, ſo durfte ich nicht hoffen, jene Faßlichkeit zu behaupten, welche ich in dieſem Buche, wie ich glaube, überall erreicht habe. Denn ſo viel vortreffliches z. B. über das Genie von Huart, Flögel, Garve, Kant und andern geſagt ſeyn mag; ſo ſind es doch nur einzelne, wenn gleich ſcharfſinnige, Anmerkungen, die kaum für den Anfang einer Theorie gelten können. Vielleicht daß ich dieſe und die übrigen erwähnten Materien ein Mahl in einem Wer-

ke, welches als eine Fortſetzung des gegenwärtigen Werkes angeſehen werden kann, bearbeite. Wann dieſes aber geſchehen mögte, kann ich jetzt noch nicht beſtimmen. Um meinen Leſern ein ganz für ſich verſtändliches Buch in die Hände zu geben, würde ich die, vom ein und vierzigſten bis zum ſechs und vierzigſten Briefe, verſuchte Erklärung vom Urſprunge der Sprachen ausgelaſſen haben, da bey ihr auch andere Erkenntniſſe voraus geſetzt werden, als die, mit denen ſich dieſe Briefe beſchäftigen, wenn ich nicht beſorgt hätte, den Faden der Unterhaltung dadurch zu zerſchneiden. Ich bitte daher jeden, der in dieſen Briefen bloß eine leichtere Lektüre ſucht, jenen Abſchnitt ganz zu überſchlagen; das Uebrige, hof-

ſe ich, ſoll jedem gebildeten leſer, — und warum nicht auch jeder leſerinn? — ohne Schwierigkeit verſtändlich ſeyn.

Vielleicht iſt niemand damit unzufrieden, daß ich mich durchaus an die Erfahrung zu halten ſuchte, es mögte denn der Recenſent meines Grundriſſes der Erfahrungs-Seelenlehre in der neuen allgemeinen Deutſchen Bibliothek ſeyn. *) Doch wenn mein Buch

*) Wer wird es mir glauben, daß dieſer Recenſent es nicht weiß, daß Leidenſchaften einen Einfluß in den Gebrauch des Verſtandes haben, und daß daher die (angewandte) Logik in einer ſehr natürlichen Verbindung mit der Erfahrungs-Seelenlehre ſteht? — Man ſehe indeß Band 20, Stück 2, Heft 8, S. 499 der neuen allgemeinen Deutſchen Bibliothek, wo er dieſes mit klaren Worten ſagt, und dadurch beweiſet, daß er das Buch, welches er beurtheilen wollte, wenn auch durchblättert, aber doch nicht geleſen hat; denn ſonſt hätte er daraus, (Log., §. 479,) lernen kön-

mir ſelbſt ganz recht ſeyn ſollte, ſo müßte ihm nichts, — gar nichts, — darin gefallen. Man halte mich nicht für ſo unbeſcheiden, dieſes auch nur zu hoffen; denn alsdann hätte ich mehr als etwas gutes, mehr als etwas vortreffliches, ich hätte etwas geleiſtet, was nicht übertroffen werden könnte. Halle den 19ten May 1796.

nen, was er freylich längſt hätte wiſſen ſollen, welchen Einfluß das Begehrungsvermögen auf den Gebrauch des Verſtandes hat. So wenig mich die Neugier plagt, zu wiſſen, wer dieſer Recenſent iſt; ſo begierig wäre ich, zu wiſſen, wie dieſer Mann ſich unter die Recenſenten hätte miſchen können, oder durch welchen ſonderbaren Zufall er, vielleicht wider ſeinen Willen, unter ſie gerathen wäre, wenn ich nicht wüßte, daß ein ſonderbares Schickſal oft jemanden zum Soldaten oder ſonſt zu etwas macht, wozu ihn die Natur nicht beſtimmt hat.

Inhalt.

Inhalt.

Erſter Brief S. 1.

Veranlaſſung dieſer Briefe. — Vorzüge des mündlichen Unterrichts vor dem ſchriftlichen, — beſonders in Anſehung der Seelenlehre.

Zweyter Brief S. 4

Alle Werke über die Seelenlehre ſind nur für den mündlichen Unterricht, oder für den, der dieſes Unterrichts nicht mehr bedarf. — Erfahrungs-Seelenlehre und Naturlehre der Seele. — Ob wir die Natur der Seele kennen. — Erfahrung. — Natur der Seele. — Einwurf gegen die Behauptung, daß wir die Seele kennen und ſeine Auflöſung.

Dritter Brief S. 10.

Warum der Verfaſſer die Briefform gewählt. — Vernunfterkenntniß. — Erfahrungserkenntniß. — Induktion, — iſt die Quelle unſrer Kenntniß der Naturgeſetze.

Vierter Brief S. 15.

Geſchäft der Naturlehre der Seele. — Seelengeſchichte, Seelenlehre. — Gründe, warum die Naturlehre der Körperwelt größere Fortſchritte gemacht, als die Naturlehre der Seele.

Fünfter Brief S. 20.

Vorſtellungen, Gefühle, und Begehren und Verabſcheuen, als Seelenveränderungen oder ihre Beſtandtheile.

b

Sechster Brief S. 24.

Seele und Ich. — Urſprung dieſer Begriffe.

Siebenter Brief S. 28.

Wir erkennen die Seele auf eben dieſelbe Art als den Körper, wenn unſre Erkenntniß gleich nicht ſo vollkommen ſeyn ſollte. — Verſchiedener Sinn der Frage: was die Seele ſey.

Achter Brief S. 32.

Klare und deutliche Vorſtellungen. — Ausführlich- und unausführlich-klare und deutliche Vorſtellungen. — Aufmerkſamkeit. — Zuſtand der Zerſtreuung und Vertiefung.

Neunter Brief S. 37.

Der Zuſtand der Zerſtreuung und Vertiefung iſt in dem vorher gehenden nicht völlig erklärt. — Anmerkung über die Behandlung einzelner Theorien in der Erfahrungs-Seelenlehre. — Bewußtſeyn. — Giebt es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn? — Gründe dafür und dawider werden geprüft.

Zehnter Brief S. 44.

Empfindung, — äußere, innere. — Anſchauungen. — Sinn, äußerer und innerer Sinn. — Sinnliche Werkzeuge. — Aeußere ſinnliche Eindrücke, — geſchehen durch die Nerven. — Beſchreibung derſelben und Erfahrungen, daß die Seele durch die Nerven in den Körper und der Körper in ſie wirke. — Phyſiologiſche Hypotheſen des Nervenſafts, — der Nervenſchwingungen, — ſind für den Pſychologen unbrauchbar.

Eilfter Brief S. 51.

Aeußerer Sinn in einer andern Bedeutung. — Sinn des Gefühls, — zweyerley Arten von Gegenſtänden, welche durch ihn wahrgenommen werden, — Gefühlswärzchen. — Nicht alles, was wir durch den Gefühlsſinn wahrzunehmen glauben, empfinden wir wirklich durch ihn, z. B. Rauhigkeit und Glätte, Härte und Weiche, Größe. — Betaſtungsſinn.

Zwölfter Brief S. 57.

Noch ein Beyſpiel, daß wir nicht alles durch das Gefühl empfinden, was wir zu empfinden glauben. — Mit dem Geſichtsſinne verhält es ſich eben ſo. — Wir ſehen nur Farben und Grade ihrer Erleuchtung auf der Oberfläche eines Körpers. — Nähe, Entfernung. Größe, Erhabenheiten, Vertiefungen, oder körperliche Figur. Augenmaß.

Dreyzehnter Brief S. 63.

Wie es zugeht, daß wir mit beyden Augen zugleich den Gegenſtand nur Ein Mahl ſehen. — Eine andere Erklärung hiervon und ihre Prüfung. — Beurtheilung der Frage, wie es komme, daß wir die Gegenſtände aufrecht ſehen, ob ſie ſich gleich verkehrt auf der Netzhaut abbilden.

Vierzehnter Brief S. 68.

Durch den Gehörsſinn nehmen wir unmittelbar bloß den Schall wahr. — Auf ſchallende Körper ſchließen wir nur, — ingleichen auf die beſtimmte Beſchaffenheit und Lage derſelben. — Der Sinn des Geſichts und des Gehörs geben uns die deutlichſten Vorſtellungen. — Unterſchied zwiſchen den Vorſtellungen beyder Sinne. — Der Geruchs- und Geſchmacksſinn. — Analogie zwiſchen den Empfindungen des einen die-

ſer Sinne und den Empfindungen des andern. — Geſchmacks- und Geruchsſinn haben den geringſten Grad der Deutlichkeit. — Für die Gefühls- und Gehörsempfindungen haben wir mehr Worte, als für die übrigen Sinne. — Grund hiervon.

Funfzehnter Brief S. 77.

Schärfe und Feinheit der Sinne. — Es findet ſich ein großer Unterſchied in Anſehung der Schärfe und Feinheit eines Sinnes zu verſchiedenen Zeiten bey einem und demſelben Menſchen und unter verſchiedenen Menſchen. — Der Grund hiervon liegt theils in körperlichen, theils in geiſtigen Urſachen. — Warum durch gewiſſe Lebensarten die Sinne geſchärft werden. — Warum ungebildete Menſchen die gebildeten, verfeinerten an Schärfe der Sinne übertreffen. — Selten ſind mehrere edlere Sinne bey einem und eben dmeſelben Menſchen gleich ſcharf. — Der Grund liegt in der Natur der Aufmerkſamkeit.

Sechzehnter Brief S. 83.

Das Urſprüngliche in unſern Anſchauungen und das, was wir in ſie hinein tragen. — Gründe, warum gerade fünf Sinne unterſchieden werden müſſen.

Siebzehnter Brief S. 88.

Innerer Sinn, — giebt uns Vorſtellungen von Veränderungen und Zuſtänden der Seele. — In wie fern wir uns bey den Anſchauungen deſſelben leidend, und in wie fern ſelbſtthätig verhalten. — Der innere Sinn giebt uns nicht unmittelbar die Vorſtellung von der Seele. — Selbſtbewußtſeyn. — Erfahrungen über die Seele machen wir durch den innern Sinn, aber nicht durch ihn allein. — Die Anſchauungen des innern

Sinnes gelangen ſpäter zum Bewußtſeyn, als die des äußern Sinnes. — Von Gegenſtänden des äußern Sinnes entlehnen wir Worte für die des innern Sinnes.

Achtzehnter Brief S. 93.

Verſtand, in dem weitern Sinne, im engern. — Materie des Denkens, Form des Denkens. — Begriffe, Urtheile, Schlüſſe. — Verſtand in dem engern Sinne. — Materie des Denkens bey den Urtheilen und Schlüſſen.

Neunzehnter Brief S. 97.

Materie des Denkens bey Begriffen. — Begriffe in dem weitern, in dem engern und engſten Verſtande. — Wie weit ſich die Erfahrungs-Seelenlehre mit der Form des Denkens beſchäftigt.

Zwanzigſter Brief S. 100.

Durch den Verſtand wird die Deutlichkeit unſrer Vorſtellungen möglich, obgleich der Verſtand nicht durch das Vermögen deutlicher Erkenntniſſe erklärt werden kann, — ingleichen werden auch durch ihn Erkenntniſſe möglich. — Produktive und reproduktive Vorſtellungsvermögen; jene ſind Sinnlichkeit und Verſtand.

Ein und zwanzigſter Brief S. 105.

Witz iſt das Vermögen, die Uebereinſtimmung mehrerer Dinge zu erkennen. Im gemeinen Leben verſteht man dieſes Vermögen darunter, in ſo fern es verſteckte Uebereinſtimmungen findet. Scharfſinn iſt das Vermögen, die Verſchiedenheiten unter Dingen zu entdecken, vorzüglich die verſteckten. — Witz und Scharfſinn ſind Aeußerungsarten des Urtheilsvermögens; Beurtheilungsvermögen und Erwartungsvermögen ſind insbeſondere Zweige der Vernunft.

Zwey und zwanzigſter Brief S. 110.

Einwürfe gegen die aufgeſtellte Erklärung des Witzes und ihre Auflöſung. — Scharfſinniger Witz. — Warum Gedanken des Witzes Einfälle heißen. — Produktives und reproduktives Vermögen. — Einbildungskraft.

Drey und zwanzigſter Brief S. 114.

Die Einbildungskraft erneuert immer eine Vorſtellung durch eine andere vorher gehende. — Die Vorſtellung eines Gegenſtandes ruft die Vorſtellung eines andern zugleich ſeyenden hervor. — Die Vorſtellungen von Gegenſtänden, die durch den Ort mit einander verknüpft ſind, ingleichen ähnliche Gegenſtände, ſo auch kontraſtirende Gegenſtände, erneuern einander. — Allgemeines Geſetz, nach welchem Vorſtellungen reproducirt werden.

Vier und zwanzigſter Brief S. 120.

Warum dieſes Geſetz nicht das Geſetz der Einbildungskraft genannt werden kann. — Anwendungen deſſelben auf den Gang der gewöhnlichen Geſellſchaftsunterhaltung und andere Gegenſtände.

Fünf und zwanzigſter Brief S. 124.

Wiedererweckung der Vorſtellungen. — Nicht jede reproducirte Vorſtellung wird wieder erweckt. — Gründe dieſer Behauptung. — Geſetz der Wiedererweckung der Vorſtellungen.

Sechs und zwanzigſter Brief S. 129.

Aus dem Geſetze der Wiedererweckung der Vorſtellungen erklärt ſich, warum wir auf Gegenſtände bey Veranlaſſung anderer um ſo mehr achten, wenn ihre Vorſtellung mit andern erſt ſeit kurzen vergeſellſchaftet iſt. —

Reitz der Neuheit. — Warum insbeſondere eine kontraſtirende Vorſtellung durch eine andere leicht wieder erweckt wird.

Sieben und zwanzigſter Brief S. 132.

Die Einbildungskraft wirkt leichter, als unſer übriges reproduktives Vermögen. — Anſchauungen des äußern Sinnes werden leichter wieder erweckt, als die des innern Sinnes, des Geſichts leichter, als des Gehörs, des Gehörs leichter, als des Gefühls-, Geſchmacks- und Geruchsſinnes. — Einbildungen haben nicht den Grad der Lebhaftigkeit der Anſchauungen. — Anſchauungen ſind in der Regel die lebhafteſten Vorſtellungen.

Acht und zwanzigſter Brief S. 137.

Zuſammen geſetzte Vermögen. — Sinnliches Dichtungsvermögen. — Es iſt aus der Einbildungskraft und dem Verſtande zuſammen geſetzt. — Einbildungskraft in dem weitern Sinne.

Neun und zwanzigſter Brief S. 142.

Schlafen. — Wachen. — Der Uebergang von dem einen zu dem andern geht nach dem Geſetze der Stetigkeit. — Träume gehen von dunkeln Empfindungen aus. — Beyſpiel.

Dreyßigſter Brief S. 146.

Im Traume ſind auch das Gefühls- und Begehrungsvermögen thätig. — Thätigkeit des Verſtandes im Traume. — Die Einbildungskraft ſpielt im Traume die Hauptrolle. — Unordnung im Traume. — Verwunderung im Traume iſt ein Beweis von der Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes.

Ein und dreyßigſter Brief S. 150.

Warum Schrecken, Furcht und andere Gefühle uns aus dem Traume aufwecken. — Prophetiſche Träume. — Träume, die den Grund ihrer Erfüllung ſelbſt in ſich enthalten. — Eigentlich prophetiſche Träume. — Träume von gemiſchter Natur.

Zwey und dreyßigſter Brief S. 154.

Wann nur eine Erklärung von einem prophetiſchen Traume gefordert werden kann. Selbſttäuſchung, die bey dieſen Träumen möglich iſt. — Nicht von jedem erzählten Traume kann eine Erklärung gefordert werden, weil die Erzählung zu unvollſtändig ſeyn kann; erläutert durch einen Traum, welchen Cicero und Valerius Maximus erzählen.

Drey und dreyßigſter Brief S. 163.

Erzählung eines andern Traums, und ſeine Erklärung, zum Beweiſe, wie ſich ein Traum erklären läßt, wenn man alle Umſtände, welche vor ihm vorher gehen, weiß.

Vier und dreyßigſter Brief S. 168.

Gedächtniß. — Sein Unterſchied von dem Erinnerungsvermögen und reproduktiven Vermögen. — Das Gedächtniß iſt ein zuſammen geſetztes Vermögen aus dem Erinnerungsvermögen und reproduktiven Vermögen. — Wie iſt Erinnerung möglich? — Urſprüngliche und abgeleitete Erinnerung.

Fünf und dreyßigſter Brief S. 172.

Beſinnen auf etwas, — wie es möglich iſt. Wir beſinnen uns um ſo leichter auf etwas, je klärer wir es für ſich und in Verbindung mit etwas anderm uns vorgeſtellt haben.

Sechs und dreyßigſter Brief S. 176.

Vollkommenheit des Gedächtniſſes, — fähiges, — gutes, — treues, — glückliches Gedächtniß. —

Sieben und dreyßigſter Brief S. 180.

Gedächtniß und Verſtand im Verhältniſſe zu einander. — Ob ein gutes Gedächtniß bey dem guten Verſtande beſtehen könne.

Acht und dreyßigſter Brief S. 184.

Nothwendigkeit der Worte oder anderer Zeichen zum Behufe des Denkens. — Natürliche Zeichen, — Arten derſelben. — Willkührliche, in wie fern ſie zum Behufe des Denkens nothwendig ſind.

Neun und dreyßigſter Brief S. 191.

Bezeichnungsvermögen, — iſt aus dem reproduktiven Vermögen und dem Verſtande zuſammen geſetzt. — Welche Gegenſtände zu Zeichen tauglich. — Warum der gemeine Mann das, was er lieſet, laut zu leſen pflegt. — Vorzüge der Worte vor andern Zeichen auch zum Behufe unſers eignen Denkens.

Vierzigſter Brief S. 197.

Sprache im weitern Sinne — Anſchauende und ſymboliſche Erkenntniß. — Urſprüngliche und abgeleitete Zeichen. — Wie fern der ſymboliſchen Erkenntniß die anſchauende vorher gehen muß. — Falſche Schwierigkeit, welche man ſich bey der Erklärung des Urſprungs der Sprache macht.

Ein und vierzigſter Brief S. 200.

Sprache. — Was zu ihrem Urſprunge Veranlaſſung gab. — Bezeichnung der Gedanken wird durch Worte

gegeben. — Die Art und Weiſe, wie man zuerſt ſicht- bare Gegenſtände bezeichnete.

Zwey und vierzigſter Brief S. 206.

Wie man durch die Sprache Gegenſtände des innern Sinnes bezeichnet; — wie Gegenſtände, welche ſich gar nicht ſinnlich darſtellen laſſen. — Die er- ſten Worte in der Sprache haben wahrſcheinlich ganze Urtheile bezeichnet. — Zeitwörter ſind die er- ſten Wörter in den Sprachen. — Das verbum finitum iſt eher in der Sprache als das verbum infinitum.

Drey und vierzigſter Brief S. 212.

Schritte in der Bildung einer Sprache. — Abwand- lungen ſind in ſie bloß durch die Vorſtellung einer Analogie zwiſchen Zeichen und Bedeutung gekom- men. — Erläutert durch Zeitwörter.

Vier und vierzigſter Brief S. 219.

Abwandlungen wurden nach bloß undeutlich vorgeſtell- ten Analogien in den Sprachen eingeführt. — Er- läuterung durch das Beyſpiel derer, die eine fremde Sprache lernen.

Fünf und vierzigſter Brief S. 222.

Wie Verbindungswörter in die Sprache gekommen. — Alle Wörter in der Sprache bezeichnen allgemeine Dinge. — Eigenthümliche Nahmen.

Sechs und vierzigſter Brief S. 225.

Die Möglichkeit der Sprache beruhet zuletzt auf dem in- nern Sinne, dem reproduktiven Vermögen, den Aſſocia- tionsgeſetzen, ingleichen auch dem Witze und Scharf- ſinne.

Sieben und vierzigſter Brief S. 232.

Verſtand und Sinnlichkeit, nach ihrem gegenſeitigen Einfluſſe auf einander. — Verſtand und Gedächtniß, — Witz und Gedächtniß, — Witz und Einbildungskraft, nach ihrem Einfluſſe auf einander.

Acht und vierzigſter Brief S. 235.

Warum von einigen beſondern Zuſtänden des Vorſtellungsvermögens noch nicht geredet iſt. — Einfluß des Körpers auf den Verſtandesgebrauch und des Verſtandesgebrauchs auf dieſen; der Einbildungskraft auf den Körper und des Körpers auf die Einbildungskraft.

Neun und vierzigſter Brief S. 239.

Gefühle, — Vergnügen, Mißvergnügen, — Luſt, Unluſt. — Zuſtand der Gleichgültigkeit und des Gleichgewichts. — Angenehme und unangenehme Gefühle und Gegenſtände.

Funfzigſter Brief S. 243.

Gefühle, welche Aeußerungen des Vorſtellungsvermögens begleiten. — Sinnliche Gefühle, — wenn ſie angenehm oder unangenehm ſind. — Ihre Stufenfolge in Anſehung ihrer Stärke.

Ein und funfzigſter Brief S. 248.

Aufhebung einiger Einwürfe. — Vergnügen des Verſtandes. Das Vergnügen an witzigen Einfällen iſt eine Art derſelben. Zwiefache Quelle der Vergnügen und Mißvergnügen des Verſtandes. — Wovon die Größe des objektiven Vergnügens abhängt.

Zwey und funfzigſter Brief S. 257.

Vergnügen der Einbildungskraft und des Verſtandes ſind oft mit einander verbunden. Quellen der Ver-

gnügen der Einbildungskraft und der Mißvergnügen derſelben. — Mißvergnügen der langen Weile.

Drey und funfzigſter Brief S. 261.

Die Einbildungskraft macht uns Gegenſtände angenehm, welche an ſich gleichgültig oder unangenehm ſind, und umgekehrt. Sie kann uns daher ſelbſt ſinnliche Eindrücke angenehm oder unangenehm machen, die an ſich von der entgegen geſetzten Art waren.

Vier und funfzigſter Brief S. 266.

Gegenſtände, welche uns ſehr gefallen oder mißfallen, ſuchen wir uns immer anſchaulich vorzuſtellen. — Gefühle des Begehrungsvermögens. — Arten derſelben.

Fünf und funfzigſter Brief S. 270.

Vorſtellung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit liegt auch bey den Gefühlen des Begehrungsvermögens und bey den ſinnlichen zum Grunde. Sinnliche Gefühle werden durch ihre Nebeneinanderſtellung mit andern ſinnlichen geſtärkt oder geſchwächt.

Sechs und funfzigſter Brief S. 276.

Quellen der gemiſchten Empfindungen. — Arten von dieſen. — Warum uns zu lebhafte Freude ſelbſt läſtig wird; warum wir ſelbſt unangenehmen Gefühlen nachhängen.

Sieben und funfzigſter Brief S. 284.

Fälle, in welchen das Vergnügen durch das Mißvergnügen in gemiſchten Gefühlen verſtärkt wird, und Fälle, in welchen das Mißvergnügen durch jenes verſtärkt wird.

Acht und funfzigſter Brief S. 287.

Das Gefallen iſt relativ, nicht ſo das Schöne und das Erhabene. Das Schöne im weitern Sinne faßt das Erhabene mit unter ſich. — Schön im weitern Sinne iſt jeder Gegenſtand, der durch ſeine anſchaubare Vorſtellung gefallen ſoll. — Unterſchied des Erhabenen und Schönen in dem eigentlichen Sinne. Dieſes gefällt durch die Art, wie ſeine anſchauliche Vorſtellung vollendet werden kann, jenes hingegen kann in der anſchaulichen Vorſtellung nicht vollendet werden.

Neun und funfzigſter Brief S. 293.

Weitere Erläuterung des Begriffs von dem Erhabenen. — Das Erhabene in der Ausdehnung und in der Kraft. — Geſchmack.

Sechzigſter Brief S. 296.

Gegenſtände, mit welchen angenehme Gefühle verbunden ſind, werden bey der geringſten Veranlaſſung wieder bey uns aufgeweckt. — Insbeſondere dasjenige an ihnen, wodurch ſie uns gefallen. — Ein neuer Grund, warum gemiſchte Gefühle ſo anziehend für uns ſind. — Auch unangenehme Gefühle reißen unſre Aufmerkſamkeit auf ſich. — Der Zuſtand der Entzückung und des Außer ſich ſeyn.

Ein und ſechzigſter Brief S. 301.

Fortſetzung. Körperliche Zeichen dieſer Zuſtände. — Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper in Anſehung des Gefühlsvermögens.

Zwey und ſechzigſter Brief S. 305.

Ahndungen. — Arten derſelben. Beſtimmte Ahndungen, unbeſtimmte Ahndungen und bloße Vorge-

fühle. — Erklärungen derſelben und ihres Eintreffens.

Drey und ſechzigſter Brief S. 311.

Begehren in dem weitern Sinne, im engern Sinne, — wünſchen, — Verabſcheuung, — Begehrungsvermögen. — Allgemeine Bedingungen des Begehrens und Verabſcheuens.

Vier und ſechzigſter Brief S. 315.

Sinnliches und verſtändiges Begehrungsvermögen. — Das ſinnliche beſtimmt uns durch das Angenehme und Unangenehme der Gefühle, die mit Gegenſtänden verbunden ſind, wenn ſie gleich nicht ſinnliche zu ſeyn brauchen; das verſtändige durch die Vorſtellung gewiſſer Zwecke. — Wille und Begehrungsvermögen im eigentlichen Sinne.

Fünf und ſechzigſter Brief S. 319.

Wovon die Stärke und Schwäche einer ſinnlichen Begierde oder Verabſcheuung abhängt. — Widerſtreit ſinnlicher Begierden unter einander. — Inſtinkte.

Sechs und ſechzigſter Brief S. 323.

Maximen, praktiſcher Verſtand, — ſein Unterſchied von dem Willen. — Freyheit des Willens. — Sittliche Geſetze. — Praktiſche Vernunft, verglichen mit dem praktiſchen Verſtande.

Sieben und ſechzigſter Brief S. 327.

Sittliche Gefühle. — Das Gefühl der Achtung und Verachtung. Jene iſt eine Art des Billigungs-, und dieſe eine Art des Mißbilligungsgefühls. — Gemiſchte moraliſche Gefühle.

Acht und ſechzigſter Brief S. 330.

Gewiſſen. — Gewiſſensbiſſe. — Das Gefühl der Selbſtberuhigung. — Einfluß der ſittlichen Gefühle auf unſer Gewiſſen. — Die Stärke der ſittlichen Gefühle thut der Reinheit der ſittlichen Geſinnung nicht Abbruch.

Neun und ſechzigſter Brief S. 334.

Das ſinnliche und das verſtändige Begehrungsvermögen können einander entgegen wirken und zuſammen wirken. — Die gewöhnliche Verknüpfung ihrer Aeußerungen.

Siebzigſter Brief S. 339.

Das Vergnügen aus der Befriedigung und Mißvergnügen aus der Nichtbefriedigung einer Begierde. — Grade von beyden. — Schwierigkeiten, die der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, verſtärken das Vergnügen aus der Befriedigung der Begierde, wenn ſie nicht unüberwindlich ſind. Grund hiervon.

Ein und ſiebzigſter Brief S. 342.

Schwierigkeiten, welche der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, können dieſe noch verſtärken. Erläutert durch das Vergnügen an Glücksſpielen. Gegenſtände werden oft deßhalb begehrt, weil wir uns ihrer nur mit Mühe verſichern können.

Zwey und ſiebzigſter Brief S. 346.

Weitere Unterſuchung des Vergnügens bey den Glücksſpielen. — Warum man Gefahr ſucht. — Jugendlicher Muthwille. — Hang zur Intrigue und ſeine Urſachen.

Drey und ſiebzigſter Brief S. 350.

Durch die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde wird dieſe in der Regel verſtärkt und ihr Gegenſtand um ſo angenehmer. — Wann die Befriedigung einer Begierde dieſe ſchwächt. — Neigung, Abneigung, Leidenſchaft, Affekt in verſchiedenem Sinne des Worts.

Vier und ſiebzigſter Brief S. 357.

Letzter Grund der Neigungen. — Grund der Verſchiedenheit unter den Neigungen verſchiedener Menſchen. — Urſprüngliche, abgeleitete Neigungen. — Gründe der Verſchiedenheit derſelben unter den Menſchen.

Fünf und ſiebzigſter Brief S. 361.

Neigung nach Eigenthum, Ehre u. ſ. w., als abgeleitete Neigungen, in welchen die meiſten Menſchen überein kommen. — Gründe, durch welche ſie Leidenſchaften werden. — Allgemeine und beſondere Neigungen und Leidenſchaften. — Suchten.

Sechs und ſiebzigſter Brief S. 366.

Habſucht, — Geitz, — Gewinnſucht, — Kargheit. — Warum Gewinnſucht und Kargheit ohne einander beſtehen können. — Warum das Alter mehr karg, als gewinnſüchtig iſt.

Sieben und ſiebzigſter Brief S. 372.

Ehrgeitz, — Ehrſucht, — und Ehrgeitz im engern Sinne. — Quellen derſelben. — Vergleichung des Ehrgeitzes mit dem Geldgeitze.

Acht und ſiebzigſter Brief S. 377.

Weitere Bemerkungen über den Ehrgeitz und die Ehrſucht, und ihre Vergleichung mit dem Geldgeitze. — Ruhmſucht. — Liebe zum Nachruhme.

Neun

Neun und ſiebzigſter Brief S. 382.

Eine Anmerkung über den Beſchluß des vorher gehenden Briefes. — Stolz iſt vom Ehrgeitze verſchieden, aber mit ihm vereinbar. — Arten des Stolzes: edler Stolz, eigenſüchtiger Stolz. — Arten des letztern: Hoffart, Hochmuth, Uebermuth.

Achtzigſter Brief S. 389.

Eitelkeit, eitler Stolz, — ihre Quellen. Stolz aus Habſucht und Verſchiedenheiten in Anſehung deſſelben. — Anfangs kann die Ehrſucht dem Geitze bey einem Menſchen untergeordnet ſeyn, und hernach der Geitz der Ehrſucht, ob es ſich gleich auch umgekehrt verhalten kann.

Ein und achtzigſter Brief S. 396.

Liebe entſpringt aus dem Geſchlechtstriebe, aber nicht aus dieſem allein. Sie fällt bey verſchiedenen Perſonen auf verſchiedene Gegenſtände. — Gründe dieſer Verſchiedenheit und Verſuch, zwiſchen ihnen eine Uebereinſtimmung zu finden.

Zwey und achtzigſter Brief S. 405.

Liebe iſt nicht bey dem rohen Menſchen anzutreffen. — Der gebildete Menſch ſucht in der Befriedigung jedes Inſtinkts gewiſſe edlere Vergnügen, und die Befriedigung mehrerer Neigungen mit einander in Einſtimmung zu bringen. Anwendung auf den Inſtinkt der Fortpflanzung, insbeſondere in Anſehung ſeiner Verbindung mit einem andern Inſtinkte.

Drey und achtzigſter Brief S. 413.

Wie der Begriff der Liebe zu finden. Dieſer Begriff ſelbſt. Was eine den Forderungen der Vernunft gemäße Befriedigung einer Neigung iſt. — Liebe iſt

nicht immer Leidenſchaft; warum ſie es ſehr leicht wird. — Erklärung einiger Erſcheinungen bey der Liebe, insbeſondere die Verblendung bey der Liebe, der Eiferſucht, und des Hanges zur Einſamkeit.

Vier und achtzigſter Brief S. 421.

Zwey Einwürfe und ihre Auflöſung. Coquetterie, bloß ſinnliche Liebe, Platoniſche Liebe, als Abarten der eigentlichen Liebe. Intriguen-Sucht und Kuppeley.

Fünf und achtzigſter Brief S. 429.

Zurückhaltung des Verliebten in allem, was ſeine Leidenſchaft betrifft, gegen jeden Dritten, und anfänglich gegen die Geliebte ſelbſt. — Schlauheit des Verliebten, — ſein Verlangen, den geliebten Gegenſtand glücklich zu machen und durch ihn glücklich zu ſeyn, ohne ihm etwas von äußerm Glücke zu verdanken. — Der Menſch liebt nur Ein Mahl. Erklärungen gewiſſer Verirrungen, die bey der Liebe möglich ſind.

Sechs und achtzigſter Brief S. 440.

Freundſchaft. Ihr Unterſchied von der Liebe. Warum zu ihr mehr Einhelligkeit der Seelen erfordert wird als bey der Liebe. Warum Fehler in der Liebe leichter verziehen werden, als in der Freundſchaft. Warum eine gewiſſe Uebereinſtimmung in der äußern Lage bey der Freundſchaft erfordert wird. In welchem Sinne Freundſchaft uneigennütziger iſt als Liebe.

Sieben und achtzigſter Brief S. 449.

Nähere Erläuterung des Satzes, daß Gleichheit des Alters zur Freundſchaft erfordert werde. — Ein Einwurf und ſeine Auflöſung. — Geſetze, nach denen

Leidenſchaften unter einander ſich hervor rufen, verſtärken oder ſchwächen. Eine begehrende Leidenſchaft erweckt eine Leidenſchaft für alles, was ihre Befriedigung befördert, und eine Leidenſchaft gegen das, was ihre Befriedigung hindert. Aehnliche Anmerkungen für die verabſcheuenden Leidenſchaften.

Acht und achtzigſter Brief S. 457.

Ton eines Affekts und einer Leidenſchaft. Unter übrigens gleichen Umſtänden iſt da der Uebergang von einer Leidenſchaft zu einer andern um ſo leichter, je ähnlicher ſie in Anſehung ihres Tons ſind, und um ſo ſchwerer, je unähnlicher ſie in Anſehung deſſelben ſind.

Neun und achtzigſter Brief S. 462.

Eine Leidenſchaft veranlaßt die andere am leichteſten, wenn die Gegenſtände beyder mit einander verknüpft ſind und der Ton beyder ähnlich iſt. Wie Leidenſchaften in dem entgegen geſetzten Falle einander hervor rufen. Erläuterung durch des Antonius Rede bey Shakeſpear.

Neunzigſter Brief S. 471.

Wie eine zufällige Vergeſellſchaftung von Vorſtellungen Leidenſchaften erwecken kann. — Klaſſifikation der bisher angegebenen Arten, wie Leidenſchaften andere Leidenſchaften hervor rufen. — Wie eine Leidenſchaft die andere verſtärkt oder ſchwächt.

Ein und neunzigſter Brief S. 476.

Aufhebung eines Einwurfs. — Leidenſchaften werden von Anreitzungen zu körperlichen Handlungen begleitet. — Warum körperliche Veränderungen, die mit

Leidenſchaften verbunden ſind, einen ſolchen Grad der Stärke haben. — Sie ſind den Leidenſchaften ſelbſt analog.

Zwey und neunzigſter Brief S. 480.

Was in den bisherigen Briefen abgehandelt worden. — Was von der Naturlehre der Seele noch übrig iſt. — Zwey Arten der Seelenzuſtände. — Genie, Temperament und Charakter, als Gegenſtände, die aus den bisher aufgeſtellten Grundſätzen erklärt werden können. — Nutzen und Annehmlichkeit der Naturlehre der Seele. Beſchluß.

Verbeſſerungen.

S. 11, Z. 4, ſt. meinem l. einem
S. 163, Z. 2 von unten, ſt. G** l. R**
S. 233, Z. 7, ſt. es l. einiges
S. 239, Z. 5 v. u., ſt. meiner Ueberlegenheit angenehm l. meiner Ueberlegenheit über einen Feind angenehm
S. 267, Z. 3, ſt. oder empfunden l. oder ſonſt empfunden
S. 305, Z. 6, ſt. Gefühle l. Bewegungen
S. 352, Z. 5, ſt. in l. unter
S. 358, Z. 2 v. u., ſt. keiner l. einer
S. 381, Z. 1 v. u., ſt. verläßt l. verlaſſen hat

Erſter Brief.

Sie wollen mich alſo bey meinem Worte halten; Sie verlangen, daß ich Ihnen meine Gedanken über die Seele mittheilen ſoll. Allein, theuerſter Freund, fordern Sie nicht von mir etwas, wozu ich mich gar nicht anheiſchig gemacht habe? Als ich Ihnen mein Verſprechen gab, durfte ich hoffen, daß Sie noch längere Zeit bey uns in R * * bleiben würden, wenigſtens noch ſo lange, als nöthig geweſen wäre, um Ihnen eine Ueberſicht über die Seelenlehre zu geben. Sie wiſſen es ſelbſt, es lag nicht an mir, daß ich mein Verſprechen nicht halten konnte. Denn als ich kaum zur Erfüllung deſſelben ſchreiten wollte, wurden Sie mir, durch Ihre Verſetzung nach G**, entriſſen, und, das zu halten, was ich verſprochen hatte, wurde mir unmöglich. Denn ich

hatte mich bloß zu einem mündlichen, nicht zu einem ſchriftlichen Unterrichte verpflichtet.

Glauben Sie nicht, daß es die kleine Mühe des Schreibens iſt, welche mich zwiſchen mündlich und ſchriftlich ſo genau unterſcheiden läßt. Gern würde ich mich, das wiſſen Sie, einer größern Mühe unterziehen, wenn ich nur hoffen dürfte, Ihnen dadurch nützlich zu werden. Allein der Unterſchied zwiſchen mündlichem und ſchriftlichem Unterrichte ſelbſt iſt zu groß, als daß ich mir von meinen Briefen, oder einem Aufſatze, für Sie den Nutzen verſprechen könnte, den Sie aus unſern mündlichen Unterredungen geſchöpft zu haben mich verſichern. Wie leicht iſt nicht bey der mündlichen Unterredung einem Mißverſtändniſſe, oder wenigſtens ſeinen Folgen vorgebauet? wie leicht iſt es nicht, einen Zweifel noch zur rechten Zeit zu heben, ehe er Verwirrung anrichten kann? wie leicht endlich iſt es nicht, das, worüber man einverſtanden iſt, von dem abzuſondern, was noch ausgemacht werden ſoll, um auf dem kürzeſten Wege zum Ziele zu gelangen? Woher ſollte es ſonſt auch kommen, daß man den

mündlichen Unterricht dem ſchriftlichen, faſt ohne Ausnahme, vorzieht, wenn er nicht jene Vortheile vor dieſem voraus hätte? Sie wiſſen es noch zu gut, warum mir Ihre Einwürfe, Ihre Zweifel und Ihre Erinnerungen in unſern Geſprächen ſo willkommen waren; wie ſehr ich mich freute, wenn ich noch zur rechten Zeit etwas nachhohlen konnte, was ich zu voreilig übergangen hatte; wenn ich, durch Ihre Einwendungen erinnert, einen weniger zweydeutigen Ausdruck ſtatt eines andern wählen konnte. Alle dieſe Vortheile müßte ich entbehren, wenn ich ſchriftlich Ihnen über die wichtigſten Gegenſtände der Naturlehre der Seele meine Gedanken mittheilen wollte; und wo hätte ich gleichwohl dieſe Vortheile mehr nöthig als hier? Denn hier hätten wir es nicht mit Gegenſtänden, die geſehen, gehört, mit Einem Worte, nicht mit Gegenſtänden zu thun, die irgend einem Sinne dargeſtellt werden könnten; ſondern mit Gegenſtänden, die jeder nur an ſich ſelbſt wahrnehmen, und alſo niemand einem andern vorzeigen kann. Wenn ich mit Ihnen z. B. von Empfindungen rede, wie leicht iſt hier nicht ein Mißverſtändniß, wie

leicht verſtehen Sie nicht ganz etwas anderes, als ich verſtanden wiſſen wollte? Und von dem geringſten Mißverſtändniſſe hinge hier viel ab.

Doch wozu laſſe ich es mir ſo ſehr angelegen ſeyn, Sie von dieſen Schwierigkeiten zu überzeugen, da Sie meinen guten Willen, Ihren Wünſchen zuvor zu kommen, nicht in Zweifel ziehen werden? Meine Bereitwilligkeit würde Ihnen auch um ſo weniger nützlich ſeyn, da die Werke der Männer, aus denen ich meine Erkenntniß der Seelenlehre geſchöpft habe, und aus denen ich noch täglich ſchöpfe, Ihnen unendlich mehr Nutzen gewähren können als meine Aufſätze, die doch immer nur ſchriftlichen Unterricht enthielten.

Zweyter Brief.

Sie glauben, theuerſter Freund, daß alle Werke, welche wir über die Seelenlehre bis jetzt haben, entweder nur für den geſchrieben ſind, der des erſten Unterrichts in dieſer Wiſſenſchaft nicht mehr bedarf, oder ſelbſt einer mündlichen Erläuterung bedürfen. Ich geſte-

he Ihnen das zu; allein dieſes eben iſt ein neuer Grund, warum ich, auch bey dem beſten Willen, Ihnen nur wenig zu nutzen verſprechen dürfte. Denn ein Werk, wie Sie es vermiſſen, würde natürlich nicht anders als ſehr nützlich ſeyn, und gewiß würden ſo viele würdige Männer, welche mit der genaueſten Kenntniß der Sache das glücklichſte Talent der Darſtellung verbinden, uns nicht ſo lange vergebens darauf haben warten laſſen, wenn die Schwierigkeiten dabey nicht zu groß wären. Was jene Männer aber nicht unternehmen wollten, darf ich, Trotz Ihrer gütigen Meinung von mir, nicht wagen. Ihr Schreiben giebt mir davon ſelbſt den überzeugendſten Beweis. Ich redete von der Naturlehre der Seele, und Sie fanden dieſen Ausdruck zu viel verſprechend, da wir, wie Sie glauben, die Natur der Seele gar nicht kennen; ich bin hingegen der Meinung, daß kein Ausdruck das, was ich Ihnen eigentlich verſprochen hatte, paſſender bezeichnet. Denn Erfahrungs-Seelenlehre ſagt, genau genommen, das nicht. Erfahrungs-Seelenlehre bezeichnet zwar die Wiſſenſchaft von Seiten des Urſprun-

ges der Erkenntniſſe, welche ſie enthält, aber nicht unmittelbar von Seiten ihres Gegenſtandes, der kein anderer als die Natur der Seele ſelbſt iſt.

Es iſt zwar eine gewöhnliche, aber dennoch grundfalſche Meinung, daß wir die Natur der Seele gar nicht kennen. Wenn wir die Seele gleich nicht, wie einen Körper, ſehen, hören, oder unſern Sinnen vorzeigen können; ſo erkennen wir ſie doch, eben ſo wohl als den Körper, durch die Erfahrung, obgleich die Erfahrungen, aus welchen wir unſre Erkenntniß der Seele ſchöpfen, von den Erfahrungen, welche uns die Kenntniß der Körper geben, ſehr verſchieden ſind. Ich mache mich anheiſchig, Ihnen dieſes zu beweiſen. Unſre Erkenntniß von den Körpern haben wir daher, daß wir eine gewiſſe Eigenſchaft an ihnen ſehen, hören, mit Einem Worte, wahrnehmen. Eine Erkenntniß, welche ſo aus Wahrnehmungen erzeugt iſt, wird **Erfahrung** genannt. Es giebt nun gewiſſe Erfahrungen, welche wir jedes Mahl von einerley Körper anſtellen. Ich finde z. B. jedes Mahl durch die Erfahrung, daß die Luft ein Beſtreben

äußert, ſich auszudehnen; daß das Waſſer bey einem gewiſſen Grade der Kälte ſeine Flüſſigkeit verliert oder gefriert: kurz, ich finde gewiſſe Beſchaffenheiten, welche der Luft und dem Waſſer jedes Mahl zukommen. Wir ſchließen hieraus, daß mit der Wirklichkeit einer Sache gewiſſe Beſchaffenheiten dergeſtalt verbunden ſind, daß ſie ohne dieſelben nicht möglich ſeyn würde. Der Inbegriff dieſer Beſchaffenheiten, in ſo fern wir ſie uns nach gewiſſen Regeln mit einander verbunden denken, macht die Natur der Sache aus, und dieſe Regeln nennen wir Naturgeſetze. Naturgeſetze ſind alſo nichts anderes als Regeln, nach welchen wir in der Erfahrung jedes Mahl gewiſſe Dinge verknüpft ſehen.

Wir ſtellen nun nicht allein über die Körper, ſondern auch über die Seele ſelbſt Erfahrungen an. Denn Veränderungen der Seele werden, indem ſie ſich zutragen, von uns vorgeſtellt, und eben ſo als mit einander verknüpft wahrgenommen als Gegenſtände, die ſich dem äußern Sinne darſtellen. Ich finde z. B., daß auf die Vorſtellung eines ähnlichen Gegenſtandes die Vorſtellung eines andern folgt, und in

dem ich mir deſſen bewußt werde, ſtelle ich ſo gut eine Erfahrung an, als wenn ich urtheile, daß ein Körper hart oder ſchwer ſey. Man nennt nun Erfahrungen dieſer Art innere Erfahrungen, weil das, was jeder auf dieſe Art erfahren kann, in ihm ſelbſt vorgeht, ſo wie man, aus einem ähnlichen Grunde, die Erfahrungen von der Körperwelt ſelbſt äußere nennt.

Wir finden nun, daß die Erfahrungen, welche wir von der Seele anſtellen, eben ſo wohl als die Erfahrungen, welche wir von der Körperwelt machen, an gewiſſe gemeinſchaftliche Regeln gebunden ſind, oder daß in der Erfahrung von der Seele gleichförmig gewiſſe Gegenſtände mit andern verbunden ſind. Ich finde, um mich eines Beyſpiels zu bedienen, nicht allein, daß mich jetzt vielleicht unter gewiſſen Umſtänden die Vorſtellung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellung eines ähnlichen führt; ſondern ich erfahre dieſes jedes Mahl unter denſelben Umſtänden. Dieſe Regeln ſind nun nichts anderes als Naturgeſetze der Seele und des innern Sinnes. Wir reden daher eben ſo wohl von einer Natur der Seele als des Körpers. Unter Natur der Seele

alſo verſtehen wir nichts anderes als den Inbegriff deſſen, was wir von ihr durch die Erfahrung wahrnehmen können, in ſo fern es nach gewiſſen Regeln verknüpft iſt. Wenn wir gleich in der Erkenntniß der Natur der Seele noch nicht ſo weit fortgerückt ſind als in der Erkenntniß der Körperwelt, ſo erkennen wir das, was wir einmahl von der Seele wiſſen, mit eben der Gewißheit, als wir Dinge der Körperwelt erkennen.

Können wir gleich die Seele nicht ſehen, oder hören u. ſ. w., ſo kann das ſo wenig einen Grund abgeben, daß die Seele uns unbekannter ſey als die Körperwelt, als wir Töne deßhalb weniger kennen als Farben, weil wir Töne nicht wie Farben ſehen können. Die Wiſſenſchaft von der Natur einer Sache nennt man die Naturlehre derſelben. Wir können daher ſo gut von einer Naturlehre der Seele als der Körperwelt reden, wenn wir gleich gewöhnlich durch dieſes Wort die Wiſſenſchaft der Naturgeſetze der Körperwelt verſtehen. Vollſtändig iſt dieſe Wiſſenſchaft freylich noch nicht vorhanden, und wird auch nie vollſtändig vorhanden ſeyn, ſo wenig als die

Naturlehre der Körperwelt; aber deſſen ungeachtet iſt ſie doch möglich, und auch jetzt ſchon zum Theil gefunden.

Dritter Brief.

Nun es ſey, theuerſter Freund! Weil Sie glauben, daß die ſchriftliche Mittheilung meiner Gedanken über die Seele Ihnen nützlich ſeyn könne; ſo iſt es mir ein großes Vergnügen, mich mit Ihnen über dieſen, vielleicht wichtigſten, Gegenſtand unſers Wiſſens ſchriftlich zu unterhalten, da ich auf das Glück der mündlichen Unterredung mit Ihnen Verzicht thun muß. Anfangs war ich Willens, für Sie einen kurzen Entwurf der Seelenlehre abzufaſſen; allein bald fand ich es beſſer, Ihnen in einzelnen Briefen meine Gedanken mitzutheilen. Auf dieſem Wege können wir, wenigſtens zum Theil, die Vortheile der mündlichen Unterredung wieder einbringen. Denn ich ſetze voraus, daß Sie mir jedes Mahl, wo Sie entweder mit mir nicht einig ſind, oder wo Ihnen etwas dunkel ſeyn könnte, gleich mit

Ihren Einwürfen entgegen kommen, damit ich, ſo viel an mir iſt, alle Hinderniſſe zur rechten Zeit, aus dem Wege zu räumen im Stande bin. Ein Vortheil, den ich bey meinem fortgehenden Aufſatze, welchen ich Ihnen mit Einem Mahle in die Hände gäbe, zu erreichen nicht hoffen dürfte.

Am beſten iſt es natürlich, ſolchen Schwierigkeiten im voraus auszuweichen. Deßhalb werde ich alles, was einem Mißverſtändniſſe ausgeſetzt ſcheinen könnte, um ſo genauer beſtimmen, und manches, daß ich mit dem größten Rechte vielleicht bey Ihnen als bekannt voraus ſetzen konnte, mitnehmen. Sie wiſſen, Weitſchweifigkeit iſt ſonſt mein Fehler nicht, aber, da wo ich, nur mit Gefahr, falſch verſtanden zu werden, etwas übergehen könnte, will ich lieber zu weitläuftig ſeyn.

Erlauben Sie mir daher gleich, ein Paar Worte über die verſchiedenen Arten unſrer Erkenntniſſe voraus zu ſchicken.

Wir können auf zwiefache Art zur Gewißheit von Erkenntniſſen gelangen. Denn es giebt Erkenntniſſe, von deren Wahrheit wir nur durch die Erfahrung überzeugt wer-

den, und Erkenntniſſe, von denen wir uns deßhalb überzeugt haben, weil wir ihr Gegentheil nicht als möglich denken können. Daß das Waſſer bey einem gewiſſen Grade der Kälte gefriert, weiß ich nur aus der Erfahrung; daß aber ein Dreyeck nicht mehr und nicht weniger als drey Winkel haben könne, erkenne ich daraus, daß ich mir das Gegentheil nicht als möglich denken kann. Man nennt nun die letztere Erkenntniß Vernunfterkenntniß, und die erſtere, Erfahrungserkenntniß, ingleichen auch Erfahrung in dem objectiven Sinne. Die Vernunfterkenntniß iſt entweder unmittelbare Vernunfterkenntniß oder Schlußerkenntniß: das erſtere, wenn ſie aus keiner andern Erkenntniß abgeleitet iſt; und das letztere, wenn ſie erſt durch Schlüſſe aus andern gewiß wird.

Alle eigentliche Erfahrungserkenntniß geht nur auf einzelne Fälle, denn jedes Mahl ſtellen wir nur über einen einzelnen Gegenſtand eine Erfahrung an; was wir aber von einem Gegenſtande einer gewiſſen Art erfahren haben, können wir deßhalb allein noch nicht von jedem Gegenſtande derſelben Art ausſagen.

Allein je öfter wir von einem Gegenſtande der einen Art etwas erfahren haben, oder je mehr gleichartige Erfahrungen wir haben, um ſo mehr halten wir uns für berechtigt, das, was wir erfahren haben, als allgemein zu betrachten, und unſre Zuverſicht ſteigt mit jeder neuen Erfahrung, welche wir anſtellen. Bey einer großen Anzahl von Fällen, in denen wir jedes Mahl von einerley Sache einerley erfahren haben, tragen wir nicht das mindeſte Bedenken, dieſes als völlig allgemein voraus zu ſetzen. Niemand z. B. zweifelt, daß jeder Körper ſchwer iſt, ob er gleich für dieſen Satz wirklich keinen andern Beweis anführen kann, als daß ſeine eigne Erfahrung und die Erfahrung aller übrigen Menſchen dieſes ihm immer noch gleichförmig gelehrt haben.

So gelangen wir, indem wir von Oft auf Immer ſchließen, aus der Erfahrung zur Erkenntniß von Naturgeſetzen, und nennen dieſe Art zu ſchließen die Induction. Sie liegt nicht allein unſrer Naturerkenntniß der Körperwelt, ſondern auch unſrer Naturerkenntniß der Seele zum Grunde, die ſich zuletzt auf Erfahrung gründet.

Sind wir einmahl durch die Erfahrung zu dieſen oder jenen Erkenntniſſen gelangt, ſo können wir aus ihnen wiederum durch Schlüſſe neue ableiten. Wir thun dieſes auch faſt beſtändig, ſo daß wir kaum irgend eine Erfahrung anſtellen, ohne aus ihr einen Schluß zu ziehen, wenn wir gleich nur in den wenigſten Fällen unſrer Schlüſſe uns bewußt ſind, ſondern vielmehr glauben, das unmittelbar aus der Erfahrung zu wiſſen, was wir bloß durch einen Schluß aus ihr erkennen. Der gemeine Mann z. B. glaubt es zu ſehen, daß die Sonne ſich um die Erde bewegt, ob er gleich dieſes nur aus einer anderweitig gemachten Erfahrung ſchließt. Denn die Erfahrung lehrt ihn nichts anderes, als daß die Sonne jetzt einen andern Stand gegen die Erde hat als vorher; daß die Sonne, welche jetzt über dem Horizonte iſt, vorher unter demſelben war: nicht aber, daß die Sonne bewegt werde, und die Erde ruhe. Wir glauben z. B., wenn wir des Morgens beym Ausgehen Eis finden, welches Abends vorher nicht da war, zu ſehen, daß es gefroren habe, ob wir gleich eigentlich nicht ſehen können, daß es gefroren h a t, ſondern es nur

aus dem, was wir jetzt ſehen, ſchließen können. Man nennt, wie Sie wiſſen, den Fehler, den wir begehen, indem wir das, was wir aus einer Erfahrung ſchließen, für eigentliche Erfahrung halten, den Erſchleichungsfehler. Gewiſſe Erſchleichungsfehler ſind uns für die nähere Erkenntniß der Seele zu wichtig, als daß ich nicht im voraus Sie darauf aufmerkſam machen ſollte.

Vierter Brief.

Die Naturlehre der Seele muß nicht allein die einzelnen Naturgeſetze der Seele aufſtellen, ſondern ſie muß auch den Zuſammenhang derſelben darthun. Unſre erſte Erkenntniß der Naturgeſetze der Seele ſchöpfen wir durch Induction aus der Erfahrung; das heißt, wir ſetzen eine Regel als wahr voraus, welche wahr ſeyn muß, wenn das, was wir bisher wahr gefunden haben, in allen Fällen derſelben Art wahr iſt. Durch Schlüſſe leiten wir aus ihnen andere ab.

Allein durch Schlüſſe leiten wir nicht allein aus Naturgeſetzen andere ab, ſondern wir ſuchen auch durch Schlüſſe den Zuſammenhang zwiſchen den Naturgeſetzen der Seele, die wir aus der Erfahrung zunächſt kennen, aufzufinden, oder zu finden, wie das eine um des andern willen wahr ſeyn muß.

Wir können alſo zweyerley in der Naturlehre der Seele unterſcheiden: erſtens, das, was unmittelbar durch die Erfahrung von der Seele gewiß iſt; und zweytens, das, was wir aus dieſem durch Schlüſſe erkennen, dieſes mag nun ſelbſt ein Naturgeſetz, oder es mag die Kenntniß von dem Zuſammenhange einzelner Naturgeſetze ſeyn. Die Erkenntniß des erſtern mag die Seelengeſchichte, und die Erkenntniß des letztern die Naturlehre der Seele im beſondern Sinne heißen.

Unſre Erfahrungen von der Seele verdanken wir dem innern Sinne, der uns das, was in der Sele ſich wahrnehmen läßt, vorſtellt. Wenn ich in mir wahrnehme, daß ich denke, daß ich urtheile, mich freue, Mitleiden empfinde; ſo iſt dieſe Wahrnehmung ein Werk des innern Sinnes. Alles, was er uns vorſtellt,

ſtellt, ſind lediglich Veränderungen und Zuſtände der Seele, über deren Verknüpfung wir alsdann Erfahrungen anſtellen. Wir nennen das Vermögen, dem wir die Wahrnehmungen von der Seele verdanken, den innern Sinn, und die Erfahrungen, welche wir demſelben verdanken, wie ich ſchon vorher bemerkte, innere, da die Gegenſtände derſelben nicht außer, ſondern in der Seele vorhanden ſind. Weil wir die Erfahrungen von Gegenſtänden, die außer der Seele als im Raume vorhanden wahrgenommen werden, äußere Erfahrungen nennen, da die Gegenſtände derſelben außer der Seele wirklich ſind; ſo nennen wir das Vermögen derſelben den äußern Sinn. Die Erfahrungen, welche wir von den letztern anſtellen, haben im Ganzen mehr Klarheit als die erſtern, wenigſtens werden wir auf Gegenſtände, welche außer uns vorhanden ſind, weit früher aufmerkſam, als auf die Veränderungen in uns ſelbſt. Den Grund hiervon kann ich Ihnen erſt weiter unten angeben. — Vielleicht iſt dieſes auch die Urſache, warum die Naturlehre der Seele ſo weit hinter ihrer Schweſter, der Naturlehre der Körperwelt,

zurück geblieben iſt. Doch es iſt hier noch ein Grund, der vielleicht wichtiger als jener iſt.

Jeder Menſch kann nämlich nur über ſeine, nicht über die Seele eines andern, Erfahrungen anſtellen; das heißt, von Veränderungen und Zuſtänden, welche in der Seele eines andern vorgehen, kann er nicht durch die unmittelbare Wahrnehmung derſelben, ſondern nur durch Schlüſſe, die er von körperlichen Veränderungen dieſes Menſchen auf Veränderungen der Seele deſſelben macht, oder aus willkührlichen Zeichen erkennen, durch welche jener ſeine Seelenzuſtände beſchreibt. Die Erfahrungen von ſeltenern Fällen gehen daher dem Pſychologen faſt alle verloren. In der Naturlehre der Körperwelt hingegen ſind wir beſſer daran. Eine und eben dieſelbe Naturbegebenheit hat vielleicht tauſend Zuſchauer, von denen jeder eben das erfährt, was jeder außer ihm gleichfalls erfährt. Nehmen Sie hierzu noch, daß ſich Erfahrungen von Gegenſtänden der Körperwelt ſo äußerſt leicht mittheilen laſſen, daß dieſes bey Erfahrungen von der Seele hingegen ſo ſchwer, ja in unendlich vielen Fällen unmöglich iſt; ſo haben Sie einen neuen

Grund, warum die Seelenlehre nur ſo langſame Fortſchritte macht.

Die Naturlehre der Seele muß, wie ich vorhin ſagte, den Zuſammenhang der einzelnen Naturgeſetze darthun. Oft iſt es uns nicht möglich, eine ſolche Erklärung in dem ganzen Vorrathe unſrer ſchon vorhandenen Seelenerkenntniſſe zu finden, alsdann behelfen wir uns damit, daß wir etwas als wahr annehmen, obgleich die Wahrheit deſſelben noch gar nicht ausgemacht iſt; mit Einem Worte, wir machen Hypotheſen. Sind dieſe gleich nicht ausgemachte Wahrheit, ſo können ſie uns ihr doch näher bringen, und geben uns mannigfaltige Veranlaſſung, auf andere Weiſe unſre Kenntniß zu berichtigen und zu vervollkommnern.

Kaum darf ich es Ihnen noch ſagen, eine Hypotheſe müſſe, wenn ſie mehr als ein bloßes Gedankenſpiel ſeyn ſoll, das erklären, was ſie erklären ſoll, oder ſie müſſe ſo beſchaffen ſeyn, daß wir, wenn das, was ſie als wahr annimmt, wirklich wäre, nach keinem weitern Grunde fragen dürften. Hypotheſen ſind nicht allein bey Gegenſtänden des innern Sinnes, ſie ſind auch bey Gegenſtän-

den des äußern Sinnes möglich. Ich kann daher das Geſagte durch eine phyſikaliſche Hypotheſe erläutern. Wir ſehen täglich die Sonne aufgehen und untergehen, ohne unmittelbar zu erfahren, ob die Sonne oder die Erde bewegt werde. Nehme ich nun, dieſes zu erklären, an, daß die Erde um ſich ſelbſt täglich bewegt werde, ſo mache ich eine Hypotheſe; und eine Hypotheſe, die das befriedigend erklärt, was ſie erklären ſoll.

Fünfter Brief.

Alle Veränderungen der Seele ſind entweder ſelbſt Vorſtellungen, oder doch mit dieſen auf das genaueſte verknüpft. Sie ſetzen alsdann Vorſtellungen als ihre Bedingungen voraus, oder haben ſie zu ihrer Folge. Leidenſchaften, Vergnügen und Mißvergnügen an irgend etwas, ſind nicht möglich, ohne uns dieſes Etwas vorzuſtellen, und ſind auf der andern Seite oft Veranlaſſungen, wenn gleich nicht Urſachen von gewiſſen Vorſtellungen. Alles äußert in der Seele einen gegenſeitigen Ein-

fluß in einander; das eine beſtimmt das andere, und wird wiederum von dieſem beſtimmt.

Fordern Sie nicht von mir, Ihnen den Begriff einer Vorſtellung zu erklären. Eine Erklärung derſelben würde unmöglich ſeyn. Wir bedürfen ihrer auch gar nicht, da jeder weiß, was er ſich bey dem Begriffe von einer Vorſtellung denkt.

Zu jeder Vorſtellung denken wir uns einen Gegenſtand, oder ein Etwas, welches wir uns vorſtellen, und nennen dieſes den Gegenſtand der Vorſtellung ſelbſt, er mag wirklich oder nicht wirklich ſeyn. Beyſpiele finden ſich hier von ſelbſt. Denn Sie dürfen bey jeder Vorſtellung nur fragen, was Sie ſich vorſtellen, um in der Antwort ein Beyſpiel zu dem Begriffe des Gegenſtandes zu haben.

Außer Vorſtellungen finden wir in der Seele noch Begierde nach gewiſſen Gegenſtänden und Abſcheu gegen gewiſſe Gegenſtände, und Vergnügen und Mißvergnügen, die wir, mit Einem Worte, Gefühle oder Empfindungen nennen.

Ich geſtehe es Ihnen aufrichtig, daß ich mich wiederum in einer Art von Verlegenheit

befinde, wenn ich Ihnen hier durch eine Erklärung den Begriff eines Gefühls oder einer Begierde deutlich machen ſollte. Denn jede Erklärung, welche ich Ihnen geben könnte, mögte jetzt noch die Sache nicht deutlicher machen, oder etwas als wahr voraus ſetzen, was man vielleicht falſch geſchloſſen hat. Allein vielleicht kann ich Ihnen auf eine andere Art den Begriff zuführen. Nehmen Sie folgende Stelle des Dichters, den Sie ſo gern leſen:

An einem ſchönen Abend fuhr
Irin mit ſeinem Sohn im Kahn
Aufs Meer, um Reuſen in das Schilf
Zu legen, das ringsum den Strand
Von nahen Eilanden umgab.
Die Sonne tauchte ſich bereits
Ins Meer, und Fluth und Himmel ſchien
Im Feu'r zu glühen.
O, wie ſchön
Iſt jetzt die Gegend! ſagt' entzückt
Der Knabe, den Irin gelehrt,
Auf jede Schönheit der Natur
Zu merken. Sieh, ſagt' er, den Schwan,
Umringt von ſeiner frohen Brut,
Sich in den rothen Widerſchein
Des Himmels tauchen! Sieh, er ſchifft
Jetzt rothe Furchen in die Fluth,
Und ſpannt des Fittichs Segel auf!
Wie lieblich flüſtert dort im Hain
Die Saat der grünen Wellen fort,

Und rauſcht, vom Winde ſanft bewegt. —
O, was für Anmuth haucht anjetzt
Geſtad' und Meer und Himmel aus!
Wie ſchön iſt alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur! —

Ewald v. Kleiſt.

Leſen Sie dieſe Stelle, und verſetzen Sie ſich zugleich in die Stelle des Knaben, ſo werden Sie die Vorſtellung mehrerer Gegenſtände haben, aber außerdem wird noch etwas in Ihrer Seele ſeyn. Dieſes iſt das, was wir Gefühl oder Empfindung nennen. Der Knabe wird nicht ausrufen:

Wie ſchön iſt alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur!

wenn das, was er ſah, ihn kalt ließe. Oder, ein anderes Beyſpiel von Empfindung zu nehmen: Denken Sie ſich einen Menſchen, dem man die Nachricht von einem großen Unglücksfalle, der ihn betraf, gebracht hat. In ſeiner Seele wird nicht allein die Vorſtellung jenes Unglücksfalles vorhanden ſeyn; ſondern außerdem noch ein Zuſtand, der ihm läſtig iſt, den er, wenn er könnte, zu entfernen ſuchen würde. Dieſes iſt das Gefühl oder die Empfindung über ſeinen Verluſt.

Gefühle ſind alſo nichts anderes als Zuſtände der Seele, in ſo fern wir ſie zu erhalten oder zu entfernen ſtreben.

Wir begehren eine Sache, wenn die Vorſtellung, welche wir von ihr haben, in uns ein Beſtreben erzeugt, ſie hervor zu bringen oder zu verhindern. Wir verabſcheuen hingegen etwas, wenn wir ſein Gegentheil begehren.

Wenn jede Veränderung, welche wir in der Seele wahrnehmen, gleich nicht ein Begehren, oder eine Empfindung, oder Vorſtellung iſt; ſo muß doch jeder ihrer Beſtandtheile unter eine der angegebenen Klaſſen fallen, ſo daß wir alles, was wir von der Seele wiſſen, unter dieſe Klaſſen vertheilen können.

Sechster Brief.

Schon längſt, lieber Freund, habe ich Ihrer Frage: was denn die Seele eigentlich ſey, entgegen geſehn. Es war nicht Nachläſſigkeit, wenn ich die Beantwortung derſelben bis hierher verſchob, ſondern es geſchah abſichtlich. Denn Sie wiſſen, daß Fragen ſich nicht immer

in eben derſelben Ordnung beantworten laſſen, in der ſie ſich unſrer Wißbegierde aufdringen.

Die Vorſtellungen, Gefühle und Begierden, welche jeder wahrnimmt, kann er ſich nicht anders als Veränderungen oder Zuſtände eines Weſens denken. Denn es fällt uns unmöglich, uns Vorſtellungen oder Gefühle als etwas für ſich Beſtehendes zu denken. Aber nicht allein muß er Vorſtellungen und Gefühle als Beſtimmungen von etwas anderm denken, ſondern auch als Beſtimmungen eines und eben deſſelben Weſens. Das Vergnügen und Mißvergnügen, das Sie unmittelbar wahrnehmen, können Sie keinem andern Weſen beylegen, als demjenigen, das die Vorſtellungen gewiſſer Gegenſtände hat, welche von dieſem Vergnügen oder Mißvergnügen begleitet werden, als dem Weſen, welchem Sie das Begehren und Verabſcheuen gewiſſer Gegenſtände beylegen, welches Sie unmittelbar wahrnehmen. Dieſes Weſen nun, welches wir uns als vorſtellend, begehrend oder empfindend denken, iſt es nun, was wir Seele nennen. Die Frage, was die Seele iſt, iſt alſo leicht beantwortet.

Doch, ehe ich weiter gehe, erlauben Sie mir, noch ein Mahl auf das Vorige zurück zu kommen. Ich ſagte, Sie können Vorſtellungen, die Sie wahrnehmen, keinem andern Weſen beylegen, als eben demſelben, in welchem Sie Gefühle, Begierden und Verabſcheuungen wahrnehmen. Ich beſorge hier im voraus ein Mißverſtändniß, wenn ich demſelben nicht gleich vorbaue. Sie könnten mir nämlich entgegen ſetzen, daß Sie bey ſich ſelbſt Vorſtellungen wahrnehmen, daß Sie Begierden nach dieſem oder jenem Gegenſtande bey andern finden, daß hier aber bey beyden nicht ein Subjekt der Vorſtellungen und Begehrungen ſey. Ich würde Ihnen dieſes zugeben, allein es wäre damit nichts gegen mich bewieſen. Denn vorhin redete ich von Vorſtellungen und Begierden, welche beyde wahrgenommen, das heißt, erkannt werden, ohne daß wir ihre Erkenntniß nicht erſt aus etwas anderm ſchließen. Unmittelbar können wir zwar unſre eignen Vorſtellungen und Begierden, aber nicht die Vorſtellungen eines andern erkennen; ſondern unſre Ueberzeugung davon gründen wir, wie ich ſchon an-

derwärts bemerkte, immer nur in andern Dingen, aus denen wir ſie näher oder entfernter, mit mehrerer oder minderer Wahrſcheinlichkeit ſchließen. Bey aller Scharfſicht z. B., mit der Sie die Wünſche Ihrer Freunde entdecken, um ihnen zuvor zu kommen, können Sie doch nicht in der Seele derſelben ſo unmittelbar leſen als in Ihrer Eignen.

Ich glaube durch das eben Geſagte eine Unterſcheidung vorbereitet zu haben, die Unterſcheidung zwiſchen Seele und Ich. Beyde Ausdrücke ſind nicht ſo ganz gleich bedeutend. Das Wort Seele brauchen wir überhaupt, wenn wir von einem Weſen reden, welches, wie wir, Vorſtellungen hat, empfindet; von dem Ich redet aber jemand nur, wenn er von dem Subjekte ſeiner Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. w. redet, oder in ſo fern das Subjekt der Vorſtellungen, und das Weſen, das ſich derſelben bewußt iſt, ein und eben daſſelbe Weſen iſt.

Den Begriff des Ich verdanken wir unmittelbar dem Bewußtſeyn. Wir ſind uns nämlich gewiſſer Vorſtellungen, gewiſſer Gefühle u. ſ. w. bewußt. Zu dieſen müſſen wir

uns ein Subjekt, oder ein Weſen, in dem ſie vorhanden ſind, denken, und dieſes Weſen iſt das, was wir unſer Ich nennen. Dieſer Begriff führt uns auf den allgemeinen Begriff der Seele, des unmittelbaren Subjekts von Vorſtellungen überhaupt.

Siebenter Brief.

Dachte ich es nicht, es würde Ihnen auffallen, daß ich ſagte, was die Seele ſey, laſſe ſich leicht beantworten? Deſſen ungeachtet bleibe ich dabey. Denn wiſſen, was eine Sache iſt, heißt noch nicht, ſie vollſtändig erkennen. Der gemeine Mann weiß, was ein Kreis iſt, wenn er gleich nicht, wie Sie, die Eigenſchaften deſſelben aus dem Euklid erlernt hat. Ich kann alſo mit Recht ſagen, daß wir wiſſen, was die Seele iſt, wenn gleich unſre Kenntniß derſelben noch ſehr beſchränkt ſeyn mögte.

Man ſtellt oft eine Vergleichung zwiſchen unſrer Erkenntniß der Seele und unſrer Erkenntniß der Körperwelt an, und glaubt in

dieſer Vergleichung einen neuen Grund der Behauptung zu finden, daß wir nicht wiſſen, was die Seele ſey. Wir wiſſen nämlich von der Seele nichts als Prädikate, nämlich Vorſtellungen, Gefühle u. ſ. w. Dieſes iſt allerdings wahr, allein das, was man daraus ſchließt, iſt deſſen ungeachtet falſch. Denn was wiſſen wir anderes von dem Körper, als daß er ausgedehnt iſt, Figur hat, bewegt werden kann, u. ſ. w.? mit Einem Worte, als nur das, was wir an ihm erkennen, oder ſeine Prädikate?

Aber noch eins werden Sie mir entgegen ſetzen, indem ich Seele und Körper unterſcheide. Wer weiß, werden Sie ſagen, ob die Seele nicht ſelbſt ein Körper iſt! Allein, mein Beſter, ich befürchte, daß Sie ſich vielleicht mit dieſem Einwurfe ſelbſt täuſchen mögten. Deßhalb erlauben Sie mir, einen Augenblick dabey ſtehen zu bleiben.

Wir wiſſen von den Körpern außer uns nichts weiter, als daß ſie dieſe oder jene Eigenſchaften haben. Dieſe legen wir ihnen aber nur in ſo fern bey, als wir dieſes oder jenes von ihnen empfinden, oder das Empfundene

uns in dieſen oder jenen Verhältniſſen vorſtellen. Was dieſen unſern Vorſtellungen von den Körpern außer unſrer Vorſtellung zum Grunde liegen mag, das wiſſen wir nicht, und können es auch natürlicher Weiſe nicht wiſſen. Denn indem wir es wiſſen wollten, müßte es etwas in unſrer Vorſtellung, und nicht außer ihr ſeyn.

Deſſen ungeachtet wiſſen wir von den Körpern vieles. Wir wiſſen, daß ſie Schwere haben, ausgedehnt ſind, oder, mit Einem Worte, daß wir dieſe Beſchaffenheiten uns in einem und demſelben Weſen vorſtellen.

Mit unſrer Seelenerkenntniß iſt es eben ſo. Wir erkennen, daß Vorſtellungen, Gefühle u. ſ. w. vorhanden ſind, daß wir dieſe uns als Beſtimmungen eines Dinges denken; aber von dem, was wir Vorſtellungen, Gefühle u. ſ. w. nennen, haben wir nur in ſo fern Begriffe, als etwas ſo und nicht anders von uns vorgeſtellt wird. Was ſie ſeyn würden, wenn wir nicht wieder Vorſtellungen von ihnen hätten, können wir nicht wiſſen, und eben daher auch nicht wiſſen, was die Seele an ſich ſeyn würde. Die Frage: Iſt die Seele von dem

Körper verſchieden, oder iſt ſie mit demſelben einerley? kann alſo einen zwiefachen Sinn haben. Zuerſt kann ſie ſo viel ſagen: Iſt außer unſrer Vorſtellung es eben daſſelbe Ding, welches Vorſtellungen u. ſ. w. hat, und eben daſſelbe Ding, das unſrer Vorſtellung von körperlichen Gegenſtänden zum Grunde liegt? oder zweytens auch: Iſt die Seele eben derſelbe Gegenſtand, an dem wir Ausdehnung, Schwere und andere körperliche Eigenſchaften erkennen? In dem erſtern Sinne iſt die Frage für uns unbeantwortlich, und in dem letztern, glaube ich, iſt ihre Antwort ſehr leicht. Denn wir können Vorſtellungen von keinem ausgedehnten Weſen, oder von einem Weſen, das wir uns als Körper vorſtellen, erfahren. Die Seele und der Körper, als Erfahrungsgegenſtände genommen, müſſen nothwendig verſchieden ſeyn.

Wir unterſcheiden daher richtig zwiſchen Seele und Körper, und auch zwiſchen unſrer Seele und unſerm Körper. Dieſer Körper,

den wir den unſrigen nennen, ſteht aber mit der Seele in Gemeinſchaft, in ſo fern gewiſſe Veränderungen deſſelben von Veränderungen der Seele abhängen, und wiederum Veränderungen der Seele von körperlichen Veränderungen verurſacht werden. Wie dieſes zugeht, davon können wir keinen weitern Grund angeben, ob wir gleich überzeugt ſeyn können, daß es ſo iſt. Die verſchiedenen Geſetze, die wir über dieſen Zuſammenhang wiſſen, werde ich an einem andern Orte ausführlicher aufzuſtellen Gelegenheit haben.

Achter Brief.

Die Vorſtellungen ſind das erſte, was unſrer genauen Aufmerkſamkeit werth iſt, da Vorſtellungen allen übrigen Seelenveränderungen entweder zum Grunde liegen oder doch genau mit ihnen verbunden ſind.

Ich habe ſchon vorhin geſagt, daß wir von jeder Vorſtellung ihren Gegenſtand unterſcheiden. Die Art und Weiſe, wie dieſer Gegenſtand vorgeſtellt wird, iſt aber ſehr verſchie-

den. Eine Vorſtellung iſt nämlich klar oder dunkel: klar, in ſo fern wir ihren Gegenſtand von andern zu unterſcheiden im Stande ſind; dunkel, in ſo fern wir dieſes nicht können. Sie müſſen in dieſen Erklärungen das Wort: in ſo fern, nicht überſehen. Denn eine und eben dieſelbe Vorſtellung kann in der einen Rückſicht klar, und in der andern dunkel ſeyn. Setzen Sie z. B. jemanden, der das Silber vom Golde, Kupfer und von andern Metallen zu unterſcheiden wüßte, der es aber nicht vom Zinne unterſcheiden könnte, ſo würde ſeine Vorſtellung in der erſten Rückſicht klar, und in der andern Rückſicht dunkel ſeyn. Eine klare Vorſtellung iſt in ſo fern deutlich, als man vermittelſt ihrer wiederum in dem Gegenſtande ſelbſt mehrere Merkmahle zu unterſcheiden im Stande iſt, und in der entgegen geſetzten Rückſicht undeutlich. Der Begriff, den Sie von einer Kugel haben, daß ſie ein Körper iſt, in deſſen Oberfläche jeder Punkt von ſeinem Mittelpunkte gleich weit entfernt iſt, iſt z. B. ein deutlicher Begriff.

Was ich von den klaren Vorſtellungen erinnerte, gilt gleichfalls von den deutlichen,

denn es kann eine und eben dieſelbe Vorſtellung in verſchiedener Rückſicht deutlich, und nicht deutlich ſeyn. Wenn jemand z. B. ſich von einem Quadrate den Begriff machte, daß es eine Figur ſey, welche vier Seiten hat, ſo würde ſeine Vorſtellung allerdings in ſo fern deutlich ſeyn, als er in dem Quadrate das Merkmahl der Figur und der Vierſeitigkeit unterſcheidet; undeutlich hingegen, in ſo fern als er ein Merkmahl des Quadrats nicht unterſcheidet, nämlich das Merkmahl, daß das Quadrat gleichſeitig und und rechtwinklig iſt. Man nennt nun eine Vorſtellung ausführlich-klar, wenn ihre Klarheit hinreicht, den Gegenſtand derſelben von allen nur übrigen zu unterſcheiden; und ausführlich-deutlich, in ſo fern die Merkmahle hinreichen, die durch ſie unterſchieden werden, ihren Gegenſtand ſelbſt von allen andern zu unterſcheiden.

Klar iſt eine Vorſtellung ſchon deßhalb, weil wir vermittelſt derſelben ihren Gegenſtand von andern unterſcheiden können. Es erhellet daher von ſelbſt, daß wir nicht jedes Mahl den Gegenſtand vermittelſt ihrer von

andern wirklich unterſcheiden. Ich habe z. B. von dem Zirkel eine klare Vorſtellung, aber nicht immer unterſcheide ich durch meine Vorſtellung deſſelben ihn von andern Gegenſtänden. Wenn wir vermittelſt einer Vorſtellung ihren Gegenſtand von andern wirklich unterſcheiden, ſo ſagen wir, daß die Vorſtellung uns gegenwärtig ſey. Das Vermögen, eine Vorſtellung ſich gegenwärtig zu erhalten, nennt man Aufmerkſamkeit. Indem dieſes Vermögen mit einem Gegenſtande beſchäftigt iſt, geben wir auf ihn Acht.

Die gemeinſte Erfahrung giebt uns die erſten Geſetze der Aufmerkſamkeit an. Sie lehrt nämlich:

1. Daß unſre Aufmerkſamkeit um ſo mehr von einem Gegenſtande abgezogen wird, je mehr ſie auf andere gerichtet iſt; und eben daher
2. daß wir auf einen Gegenſtand um ſo aufmerkſamer ſeyn können, je weniger uns andere beſchäftigen.

Denn jeder weiß es, daß er, um ſehr genau auf etwas zu achten, alle fremdartige Vorſtellungen zu entfernen ſucht; daß er z. B.

bey einem tiefen Nachdenken über etwas ſeine Sinne jedem zu ſtarken Eindrucke zu verſchließen ſucht. Es wird aus dem erſten Geſetze noch ein beſonderer Seelenzuſtand, der Zuſtand der Zerſtreuung, begreiflich. In demſelben iſt unſre Aufmerkſamkeit unter zu viele Gegenſtände vertheilt, um einen derſelben mit der gehörigen Aufmerkſamkeit beachten zu können. Wir ſehen in dieſem Zuſtande zwar Dinge, die um uns ſind, und hören, was um uns vorgeht; allein die Vorſtellung keines dieſer Gegenſtände vergegenwärtigt ſich uns. Jede Vorſtellung fließt, ſo zu ſagen, mit den andern zuſammen. Ein anderer Zuſtand, der in einer Rückſicht mit der Zerſtreuung verwandt, in einer andern aber ſehr davon verſchieden iſt, iſt der Zuſtand der Vertiefung. In dieſem iſt unſre Aufmerkſamkeit zu angelegentlich mit einer Vorſtellung oder doch mit einer Reihe von Vorſtellungen beſchäftigt, als daß es uns möglich wäre, gewiſſe Gegenſtände zu beachten, welche wir der Regel nach beachten ſollten. Sie wird aus dem zweyten Geſetze, das eben aufgeſtellt iſt, begreiflich. Denn wenn die Aufmerkſam-

keit einen Gegenſtand ſo ganz umfaßt, ſo iſt nichts natürlicher, als daß die andern Gegenſtände ganz unbeachtet bleiben müſſen. Dem Zuſtande der Vertiefung überlaſſen wir uns meiſtens willkührlich, oder vielmehr, wir gerathen in denſelben, weil wir willkührlich unſre Aufmerkſamkeit zu feſt auf einen Gegenſtand richten; in den Zuſtand der Zerſtreuung hingegen gerathen wir ohne unſern Vorſatz, wenn unſre Aufmerkſamkeit auf keinen Gegenſtand geheftet iſt, denn die Aufmerkſamkeit wird theils willkührlich, theils auch unwillkührlich auf einen Gegenſtand gerichtet.

Neunter Brief.

Eine vollſtändige Erklärung von dem Zuſtande der Zerſtreuung und der Vertiefung habe ich Ihnen, wie Sie zu glauben ſcheinen, in meinem letztern Schreiben noch nicht geben wollen; ja, ich habe ſelbſt die Geſetze der Aufmerkſamkeit noch nicht vollſtändig anführen können, denn dieſe ſetzen, um verſtanden zu werden, vieles voraus, wovon ich noch nicht

mit Ihnen reden konnte, und dieſes als Ihnen unbekannt zu betrachten haben Sie mir einmahl Erlaubniß gegeben.

Ueberhaupt iſt es nicht immer, und am wenigſten in der Naturlehre der Seele, möglich, alles, was zu einer Theorie gehört, von allen übrigen Theorien iſolirt zuſammen zu ſtellen, wenn alles anders an ſeinem Orte klar und gewiß ſeyn ſoll. Denn jede Theorie beruhet in ihren verſchiedenen Theilen auf verſchiedenen andern Theorien, ſo wie dieſe wiederum in gewiſſen Theilen auf jener beruhen mögen. Erlauben Sie mir dieſes im voraus zu meiner Entſchuldigung anzuführen, wenn ich Ihnen mehrere Theorien nur nach und nach in Stücken, und nicht auf Ein Mahl geben kann; wenn ich ſie oft da abbrechen muß, wo Ihre Wißbegierde vielleicht am meiſten gereitzt iſt. Ich meines Theils glaube auch, daß die meiſten Bearbeiter der Erfahrungs-Seelenlehre ſich in ihren Lehrbüchern um dieſe Wiſſenſchaft noch mehr würden verdient gemacht haben, wenn ſie nicht zu ängſtlich bemüht geweſen wären, alles, was die Seelenlehre von einem Gegenſtande zu ſagen hat, an

einen Ort zuſammen zu bringen, wo ſelten alles von dem Leſer ſchon verſtanden werden kann.

Nach dieſer Vorerinnerung komme ich in mein Geleiſe zurück. Von einer Vorſtellung ſelbſt muß man das Bewußtſeyn unterſcheiden. Was das Bewußtſeyn iſt, möchte ſich vielleicht eben ſo wenig durch eine befriedigende Erklärung ſagen laſſen, als was eine Vorſtellnng iſt. Wir können einer ſolchen Erklärung aber um ſo eher entbehren, da jeder weiß, was man bey dieſem Worte denkt, ohne es erſt aus einer Erklärung lernen zu dürfen, und jeder das Bewußtſeyn von der Vorſtellung eines Gegenſtandes ſelbſt unterſcheidet. Wenn ich ſage, daß das Bewußtſeyn ſich von Vorſtellung unterſcheidet, ſo will ich keinesweges behaupten, daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn oder Bewußtſeyn ohne Vorſtellungen möglich ſey. Denn, daß kein Bewußtſeyn ohne Vorſtellung möglich ſey, erhellet daher, weil ich jeden Gegenſtand, deſſen ich mir bewußt ſeyn ſoll, mir vorſtellen muß. Ob es aber Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn geben könne, iſt eine andere Frage, welche bisher noch nicht

beantwortet iſt, deren Beantwortung vielleicht auch unmöglich ſeyn mögte. Die Erfahrung zeigt uns zwar Vorſtellungen, deren wir uns bewußt ſind: nicht aber, daß wir uns aller Vorſtellungen bewußt ſind; nicht, daß wir keine Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn haben können. Auf der andern Seite kann die Erfahrung uns auch keine bewußtſeynloſe Vorſtellungen zeigen. Denn von Vorſtellungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, können wir keine Erfahrungen anſtellen, weil wir, um über etwas Erfahrungen anzuſtellen, uns ſeiner bewußt ſeyn müſſen. Unmittelbar aus der Erfahrung können wir alſo ſo wenig wiſſen, daß es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn gebe, als daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn unmöglich ſind. Man hat daher die eine oder die andere Behauptung durch Schlüſſe aus Erfahrungen zu beweiſen geſucht; allein ſchwerlich mögten dieſe das beweiſen, was ſie beweiſen ſollten.

Daß es bewußtſeynloſe Vorſtellungen gebe, glaubt man durch folgende Erfahrungen zu beweiſen. Erſtens ſagt man: Wir beſitzen von manchen Dingen bloß klare Vorſtellun-

gen, bey denen wir zwar ihren Gegenſtand von andern zu unterſcheiden vermögen, wobey wir aber nicht im Stande ſind, die Merkmahle, wodurch wir jene Dinge unterſcheiden, anzugeben. Gleichwohl müſſen wir jene Merkmahle uns vorſtellen, da ein Gegenſtand durch nichts als durch ſeine Merkmahle von andern unterſchieden werden kann; der Vorſtellung dieſer Merkmahle ſind wir uns aber nicht bewußt, weil wir ſie nicht von einander unterſcheiden. Es muß mithin bewußtſeynloſe Vorſtellungen geben. Man ſchließt hier alſo das Daſeyn bewußtſeynloſer Vorſtellungen daraus, daß wir Vorſtellungen haben, deren Gegenſtände wir von andern nicht zu unterſcheiden vermögen. Allein, wenn wir eine Vorſtellung von einer andern nicht zu unterſcheiden vermögen, ſo folgt daraus noch keinesweges, daß wir uns ihrer gar nicht bewußt wären.

Einen zweyten Grund für die bewußtſeynloſen Vorſtellungen glaubt man in gewiſſen Fertigkeiten, die wir in zuſammen geſetzten willkührlichen Handlungen haben, zu finden. Ich will dieſen Beweis in ſeiner ganzen

Stärke vorher vortragen, und ihn alsdann unterſuchen.

Es giebt gewiſſe willkührliche Handlungen, in denen wir mehrere andere einfachere Handlungen unterſcheiden können, die von uns aber nur nach Vorſtellungen vorgenommen werden können. Dieſe Handlungen werden uns ſo geläufig, daß wir ſie mit einer Schnelligkeit vollbringen, die uns hindert, die einzelnen Vorſtellungen, nach welchen wir die zuſammen geſetzten Handlungen vornehmen, zum Bewußtſeyn zu bringen. Der Klavierſpieler, der ein Stück fertig vom Blatte wegſpielt, muß nicht allein jede einzelne Note ſehen, ſondern auch ihre Bedeutung ſich vorſtellen; gleichwohl iſt er ſich deſſen, ſagt man, nicht bewußt.

Allein, daß der Tonkünſtler, indem er ſpielt, ſich der einzelnen Noten und ihrer Bedeutung nicht bewußt ſey, urtheilen wir nur daher, weil er ſich der einzelnen Noten, die er angeſchlagen hat, hinterher nicht bewußt iſt. Allein dieſes beweiſet nicht, daß er, indem er ſie vom Blatte abſpielte, ſich ihrer nicht bewußt geweſen ſeyn ſollte, denn das Bewußt-

ſeyn dieſer Vorſtellungen konnte ſo ſehr vorübergehend ſeyn.

Auf der andern Seite beweiſen die Gründe, mit denen man darthun will, daß es keine bewußtſeynloſe Vorſtellungen gebe, auch ganz und gar nichts. Denn Ein Mahl ſagt man, eine Vorſtellung, deren ich mir nicht bewußt wäre, würde gar nicht meine Vorſtellung ſeyn; und dann auch beruft man ſich auf den Begriff des Bewußtſeyns ſelbſt.

Allein der erſte Grund beweiſet nichts. Denn womit wollte jemand beweiſen, daß eine Vorſtellung, deren ich mir nicht bewußt wäre, gar nicht meine Vorſtellung wäre? Was den zweyten Grund betrifft, ſo mag der Begriff des Bewußtſeyns ſeyn welcher er wolle; ſo läßt ſich doch aus ihm allein nicht darthun, warum jede Vorſtellung mit Bewußtſeyn verbunden ſeyn muß. Geſetzt z. B., wir müßten einem Philoſophen, der das Bewußtſeyn durch das Bezogen werden der Vorſtellung auf das Objekt und Subjekt erklärt, ſeine Erklärung zugeben, ſo würde doch nicht folgen, daß wir gar keine bewußtſeynloſe Vorſtellungen haben können. Denn es würde ſich durch

nichts darthun laſſen, daß wir jede Vorſtellung wirklich auf ein Objekt und auf das Subjekt beziehen.

Zehnter Brief.

Die erſten Vorſtellungen, welche wir haben, erhalten wir durch die Eindrücke, welche ihre Gegenſtände auf uns machen, und die uns zur Vorſtellung derſelben beſtimmen. Dergleichen Eindrücke nennen wir nun, mit Einem Worte, Empfindungen. Wenn ich z. B. einen Gegenſtand ſehe, ſo macht er vermittelſt des Auges einen Eindruck auf mich; und dieſer Eindruck iſt Empfindung.

Wir empfinden nun nicht allein Gegenſtände außer uns im Raume, ſondern auch Veränderungen, welche ſich in uns ſelbſt zutragen. Die Empfindungen der erſtern Art nennen wir äußere, und die Empfindungen der letztern Art innere Empfindungen.

Die Empfindungen, welche uns ein Gegenſtand verurſacht, müſſen von der Vorſtellung deſſelben, die daraus entſteht, unterſchie-

den werden. Dieſe Vorſtellungen werden Anſchauungen genannt. Die Empfindung iſt zu dieſen zwar eine nothwendige Bedingung, allein doch immer von ihnen ſelbſt verſchieden. Der Ausdruck Anſchauung bezeichnet zwar urſprünglich bloß Geſichtsvorſtellungen; in der Seelenlehre verſtehen wir aber alle Arten von Vorſtellungen darunter, welche irgend durch eine Empfindung erzeugt ſind. Wir reden ſo wohl von Anſchauungen des Gehörſinnes, des Gefühlsſinnes, als von Anſchauungen des Geſichtsſinnes. Sie ſehen ohne mein Erinnern, daß wir die Anſchauungen eben ſo als die Empfindungen in äußere und innere eintheilen können. Das Vermögen, durch Empfindung uns Gegenſtände vorzuſtellen, nennen wir nun einen Sinn. Wir unterſcheiden daher den äußern und innern Sinn: jener iſt das Vermögen, äußere, und dieſer das Vermögen, innere Gegenſtände vorzuſtellen. Die Vorſtellung von Farben, von Härte, Weiche und andern Eigenſchaften, die ich an Körpern wahrnehme, habe ich durch den äußern Sinn; hingegen die Vorſtellung von den Veränderungen meines Ich verdanke ich dem innern Sinne.

Wir wollen zuerſt den äußern, und dann den innern Sinn näher unterſuchen. Der äußere Sinn giebt uns, wie geſagt, Empfindungen von äußern Gegenſtänden, und eben daher auch Vorſtellungen von denſelben. Sollen wir aber Gegenſtände außer uns empfinden, ſo müſſen dieſe einen gewiſſen Eindruck auf unſern Körper oder auf gewiſſe Theile deſſelben machen. Sie können, wenn Ihr Auge dem Lichte verſchloſſen iſt, nicht ſehen, bey verſtopften Ohren nicht hören, und eben ſo wenig durch das Gefühl nicht den harten von dem weichen Körper unterſcheiden, wenn Sie ihn nicht berühren. Es erhellet daher, daß äußere Gegenſtände, um von uns empfunden zu werden, nicht allein auf unſern Körper, ſondern auch auf einen gewiſſen Theil deſſelben wirken müſſen. Dieſe nennen wir ſinnliche Werkzeuge. Die Einwirkung, welche ein Körper auf meine ſinnlichen Werkzeuge äußert, iſt noch nicht die Empfindung ſelbſt, wenn er dieſer gleich nothwendig vorher gehen muß. Die Einwirkung eines Lichtſtrahls auf mein Auge, durch welche ich einen Gegenſtand ſehe, iſt noch nicht Empfindung; ſondern die

Wirkſamkeit, die er in ſo fern beweiſet, als er mich zur Vorſtellung des Gegenſtandes beſtimmt. Die Empfindung iſt in der Seele, der ſinnliche Eindruck hingegen etwas, welches in dem Körper vorgehet.

Sollen nun ſinnliche Eindrücke Empfindungen hervor bringen, ſo müſſen ſie durch die Nerven zum Gehirne fortgepflanzt werden, wie dieſes die Erfahrung beweiſet. Um Ihnen dieſe Erfahrungen um ſo klarer mittheilen zu können, erlauben Sie mir ein Paar Worte vom Gehirne und von den Nerven zu bemerken. Das Gehirn nimmt die Höhle des Kopfes ein, und faſt in alle Theile des Körpers gehen von demſelben mittelbar oder unmittelbar Nerven aus. Dieſe ſind weiße fadenähnliche Körper, die eben deßwegen, weil ſie mittelbar oder unmittelbar aus dem Gehirne entſpringen, ſelbſt unter einander in Verbindung ſtehen. Eine nähere Beſchreibung der Nerven müſſen Sie bey dem Anatomen ſuchen. Ich ſchränke mich auf die Bemerkung ein, daß wir nur vermittelſt der Nerven empfinden. Denn

1. in allen Theilen des Körpers, wohin keine Nerven gehen, in den Haaren,

Knochen, der äuſſerſten Haut, haben wir gar keine Empfindung, oder, eigentlicher zu reden, Veränderungen, die in ihr vorgehen, erregen keine Empfindungen.

2. Wenn ein Nerve unterbunden oder durchſchnitten iſt, ſo hört alle Empfindung unterhalb der Stelle, wo er durchſchnitten iſt, ganz auf, voraus geſetzt, daß nicht noch andere Nerven dahin gehen.

Eben ſo lehrt uns auch die Erfahrung, daß die Seele nur vermittelſt der Nerven auf den Körper wirkt. Denn auf alle Theile des Körpers, in welchen keine Nerven ſind, hat die Seele gar keine Gewalt, und wenn ein Nerve unterbunden oder durchſchnitten wird, ſo verliert die Seele allen Einfluß auf einen Theil des Körpers, der unterhalb einer ſolchen Stelle liegt. Wir können z. B. kein Haar willkührlich bewegen, eben ſo wenig als wir ein Glied bewegen können, wenn oberhalb deſſelben der Nerve abgeſchnitten iſt.

Die Phyſiologen haben, um die Art und Weiſe, wie durch die Nerven die äußern ſinnlichen Eindrücke zum Gehirne fortgepflanzt werden, zu erklären, zwey Hypotheſen verſucht. Denn ein Theil der Phyſiologen will die Nerven als hohle Röhren, die mit einer Flüſſigkeit angefüllt ſind, betrachtet wiſſen. Durch dieſe Flüſſigkeit, welche ſie den Nervenſaft nennen, ſagen ſie, werden Eindrücke, die auf die äußerſten Theile der Nerven gemacht werden, zum Gehirne fortgepflanzt, und umgekehrt, durch Bewegungen deſſelben vom Gehirne herabwärts ſetzen die Nerven unſern Körper in Bewegung. Ein anderer Theil der Phyſiologen hingegen ſtellt ſich die Nerven als geſpannte Saiten vor, durch deren Schwingungen Veränderungen des Gehirns in die übrigen Theile unſers Körpers, und Veränderungen, welche dieſe leiden, in das Gehirn übergehen ſollen.

Die Phyſiologen mögten immer bey dieſen Hypotheſen ihr Heil verſuchen, da ſie nur erklären wollen, wie das Gehirn auf die äußern Theile unſers Körpers, und dieſe wiederum auf das Gehirn wirken, oder nur den

Zuſammenhang zwiſchen verſchiedenen körperlichen Veränderungen darthun wollen; allein der Pſychologe ſollte dieſe Hypotheſen ganz ungebraucht laſſen: denn wenn der Pſychologe dieſe Hypotheſen, es ſey nun die Hypotheſe der Nervenſchwingungen, oder die Hypotheſe des Nervenſaftes, annimmt; ſo könnte es nur geſchehen, um den Zuſammenhang gewiſſer Veränderungen in den äußerſten Theilen unſers Körpers mit Veränderungen des Gehirns zu erklären, oder den Zuſammenhang gewiſſer Seelenveränderungen mit Veränderungen in dem Körper, z. B. der Empfindung mit dem äußerſten ſinnlichen Eindrucke. Sollte das erſte ſeyn, ſo würde der Pſychologe ſich mit Dingen abgeben, die ihn nichts angehen; denn die Erklärung des Zuſammenhanges der Erſcheinungen in unſerm Körper unter einander iſt das Geſchäft des Phyſiologen. Sollte hingegen der Pſychologe nur den Zuſammenhang zwiſchen körperlichen und Seelenveränderungen erklären wollen, ſo würde ihm dieſe Erklärung nichts fruchten, oder eigentlich, er würde gar nichts erklären; denn die Frage war: wie entſpringen aus den körperlichen Eindrücken Verände-

rungen in der Seele, und wie gehen Verän- derungen der Seele in körperliche Veränderungen über? Wollte ich ſagen, dieſes geſchehe durch Nervenſchwingungen, oder auch, daß es durch Bewegung eines Nervenſaftes geſchehe; ſo gebe ich nichts an, was die zu erklärende Erſcheinung begreiflicher machte: denn wie Nervenſchwingungen oder wie die Bewegung eines Nervenſaftes Empfindungen hervor bringen, und wie auf der andern Seite die Seele dieſe Nervenſchwingungen oder dieſe Bewegung des Nervenſaftes in dem Körper hervor bringen könne, iſt uns eine völlig unbegreifliche Sache.

Eilfter Brief.

Ich bin keinesweges mit Ihnen uneins, wenn ich von einem äußern Sinne redete, und Sie dagegen ihrer fünf von einander unterſcheiden. Denn der Ausdruck: äußerer Sinn, wird noch in einer andern Bedeutung genommen, indem man darunter das Vermögen, äußere Gegenſtände einer gewiſſen

Art anzuſchauen, verſteht. Denn ſo ſchauen wir allerdings andere Gegenſtände durch das Geſicht, andere durch das Gefühl, und noch andere durch jeden der drey übrigen Sinne an; allein ſo bald wir von dem Unterſchiede der Gegenſtände abſtrahiren, bleibt nichts anderes als das Vermögen, äußere Gegenſtände anzuſchauen, übrig.

So ſehr der gemeine Menſchenverſtand darin einig iſt, nicht mehr und nicht weniger als fünf Sinne zu unterſcheiden; ſo wenig ſind hierüber die Pſychologen allgemein mit einander einverſtanden. Denn einige von ihnen wollen mehr als fünf Sinne unterſcheiden, indeß andere alles auf den einzigen Sinn des Gefühls zurück zu führen glauben. Ich behalte es mir vor, Ihnen an einem andern Orte die Gründe für oder gegen dieſe Behauptung vorzulegen, und werde Ihnen zuerſt meine Bemerkungen über jeden einzelnen dieſer Sinne mittheilen.

Ich fange von dem Sinne des Gefühls an, der uns Gegenſtände durch die unmittelbare Berührung vermittelſt gewiſſer Werkzeuge, welche überall über den Körper, wo nur

Empfindung iſt, vertheilt ſind, empfinden läßt. Wir nehmen vermittelſt des Gefühlsſinnes nicht allein Körper, welche außer unſerm Körper vorhanden ſind, ſondern auch ſelbſt Veränderungen und Zuſtände unſers Körpers, wie Wärme, Kälte u. ſ. w., wahr. Gegenſtände, welche außer unſerm Körper vorhanden ſind, empfinden wir nur vermöge des Widerſtandes, welchen ſie leiſten, wenn wir mit Theilen unſers Körpers, die mit Werkzeugen für dieſen Sinn verſehen ſind, in einen Raum dringen wollen, den dieſe einnehmen. Die Werkzeuge, durch welche wir die äußern Eindrücke auf den Gefühlsſinn empfangen, ſind unter der ganzen äußern Haut vertheilte kegelförmige Warzen. Eine genauere Kenntniß dieſer ſinnlichen Werkzeuge, welche Gefühlswärzchen genannt werden, würde, wenn wir ſie auch hätten, uns wenige Aufſchlüſſe geben, ſo wichtig die Anmerkung auch iſt, daß ſie über die ganze Oberfläche des Körpers zerſtreut ſind. Denn hieraus erhellet, daß wir nicht alles unmittelbar durch das Gefühl wahrnehmen, was wir gemeiniglich wahrzunehmen glauben; ſondern daß ſich in viele dieſer Wahrnehmungen ſchon Schlüſſe

miſchen, deren wir uns freylich nicht abgeſondert bewußt ſind. Jedermann glaubt z. B. durch das Gefühl das Glatte von dem Rauhen unmittelbar zu unterſcheiden; allein gleichwohl dürfen wir nur auf unſer Urtheil Acht geben, um uns zu überzeugen, daß wir hierin mehrere Empfindungen mit einander verbinden, und aus dieſen ſchließen. Woher z. B. wiſſen Sie es anders, daß eine Marmorplatte glatt, ein Bret aber an der Seite, wo es durchſägt iſt, rauh ſey, als allein daher, daß Sie, indem Sie mit den Fingerſpitzen an der Marmorplatte herunter fahren, keinen Widerſtand wahrnehmen, da hingegen Ihr Finger an der Seite, wo das Bret durchſägt iſt, in jedem Augenblicke aufgehalten wird. Unſer Urtheil über die Glätte oder Rauhigkeit eines Körpers gründen wir alſo nicht auf eine einzige, ſondern immer auf mehrere Empfindungen. Wir erkennen durch das Gefühl auch die Figur eines Körpers, allein nicht unmittelbar, ſondern auch durch Schlüſſe, dadurch, daß wir ihn an mehrern Punkten berühren, und ſo auch die Größe dadurch, daß wir mehr oder weniger Zeit brau-

chen, den ganzen Körper in allen Theilen ſeiner Oberfläche zu berühren. Eben ſo verhält es ſich mit der Härte und Weiche, ingleichen auch mit der Elaſticität oder dem Mangel derſelben, wenn wir ſie durch das Gefühl beurtheilen. Die erſtere ſchließen Sie immer nur aus der großen oder mindern Anſtrengung, welche es uns koſtet, die Theile, welche in die Oberfläche eines Körpers fallen, aus ihrer Stelle zu bewegen.

Wir nehmen aber durch das Gefühl, wie ich ſchon vorhin bemerkte, nicht allein Körper außer dem unſrigen und Beſchaffenheiten deſſelben wahr; ſondern wir werden durch daſſelbe auch von gewiſſen Zuſtänden unſers eignen Körpers unterrichtet, von Wärme, von Kälte, ingleichen von körperlicher Stärke und Schwäche. Auch bey dieſen Empfindungen iſt nicht alles bloße Wahrnehmung, was wir gewöhnlich dafür halten, ſondern es miſchen ſich in ſie eben ſo wohl Schlüſſe ein, als in die Empfindungen der erſtern Art. Z. B. bey dem Gefühle der Ermattung kennen wir unſre Schwäche nur daher, daß wir vorher bey dieſem Gefühle erfuhren, daß wir von unſern Kräften nicht

den Gebrauch machen können, den wir unter andern Umſtänden davon zu machen vermögend waren. Der Gefühlsſinn, in ſo fern wir durch ihn Gegenſtände der erſtern Art wahrnehmen, iſt einer großen Verfeinerung und Vervollkommnerung fähig. Am empfänglichſten ſind die Werkzeuge deſſelben an den äußerſten Fingerſpitzen und den Lippen. Es haben einige dieſen Sinn, in ſo fern die äußern Werkzeuge deſſelben ſich an den Fingerſpitzen befinden, den Betaſtungsſinn nennen wollen. Dieſes mag immer geſchehen, wenn man ſich dadurch nur nicht verleiten läßt, dieſen Betaſtungsſinn mit dem übrigen Gefühlsſinne für ungleichartig zu halten. Denn wenn wir dieſem Betaſtungsſinne gleich eigentlich die Vorſtellung des Glatten und des Rauhen, des Harten und des Weichen, und alle übrige, deren ich vorher erwähnt habe, verdanken; ſo haben wir ſie doch nicht aus einzelnen Empfindungen dieſes Sinnes, ſondern nur aus mehrern, welche wir immer mit einander vergleichen, um daraus eine ſolche Vorſtellung abzuleiten. Dieſe Empfindungen unterſcheiden ſich aber von den Gefühlsempfindungen, welche

aus Eindrücken auf andere Theile des Körpers entſpringen, durch nichts als durch einen großen Grad der Feinheit, wie man daraus ſieht, daß wir auffallendere Unterſchiede zwiſchen Glätte und Rauhheit eben ſo wohl durch dieſe wahrnehmen können.

Zwölfter Brief.

Wundern Sie ſich nicht darüber, mein Theuerſter, daß wir bey Veranlaſſung der Gefühlsempfindungen ſo vieles ſchließen, was wir unmittelbar durch die Empfindung wahrzunehmen glauben. Ich kann Ihnen hiervon ein noch auffallenderes Beyſpiel anführen. Wenn Sie zwey Finger einer Hand dergeſtalt kreuzweiſe über einander legen, daß die Fingerſpitzen neben einander kommen, und mit dieſen Fingern eine glatte z. B. elfenbeinerne Kugel berühren; ſo glauben Sie nicht Eine, ſondern zwey Kugeln zu berühren. Dieſes rührt aus einem Schluſſe her. Wir glauben nämlich vermittelſt eines jeden Fingers eine andere Kugel zu empfinden, weil unſre Empfin-

dung dieſelbe wäre, wenn wir ſtatt Einer, zwey Kugeln berührten. Mit dem Sinne des Geſichts verhält es ſich eben ſo, und vielleicht iſt es bey demſelben noch mehr der Fall. Denn bey der nähern Unterſuchung deſſelben mögte ſich ergeben, daß wir nicht alles das unmittelbar durch das Geſicht wahrnehmen, was wir dadurch wahrzunehmen glauben.

Alle Gegenſtände, welche das Geſicht wahrnimmt, empfinden wir vermittelſt der Farben, welche durch das Licht auf unſre Augen wirken. Wir ſehen eigentlich an den Gegenſtänden nichts weiter als gefärbte Flächen und verſchiedene Grade ihrer Erhellung. Körperliche Geſtalt, Erhabenheit und Vertiefung können wir eigentlich nicht durch das Geſicht empfinden, ſo richtig wir auch bey einer geringen Ausbildung des Geſichtsſinnes über ſie urtheilen. Dieſes wird Sie freylich ſehr wundern, allein Ihre Verwunderung wird ſich verlieren, wenn ich Sie auf ähnliche Schlüſſe aus Anſchauungen des Geſichts aufmerkſam mache. Wir glauben ſelbſt die Entfernung eines Gegenſtandes von uns zu ſehen, ob es gleich klar iſt, daß wir dieſe jedes Mahl nur durch

Schlüſſe erkennen. Wir wiſſen z. B. aus einer öfters angeſtellten Erfahrung, daß ein und eben derſelbe Gegenſtand, nach Verſchiedenheit ſeiner größern oder geringern Entfernung von uns, bald größer, bald kleiner geſehen wird, und ſo auch, daß wir an einem Gegenſtande, der uns näher iſt, leichter Farben unterſcheiden können, als an einem entferntern. Dieſes veranlaßt uns, auf die Größe eines bekannten Gegenſtandes zu ſchließen, der uns ſo oder ſo groß erſcheint, oder in dem wir deutlich oder weniger deutlich verſchiedene Farben unterſcheiden. Umgekehrt beurtheilen wir die Größe eines Gegenſtandes oft aus ſeiner uns bekannten Entfernung und der ſcheinbaren Größe, ob wir es gleich zu ſehen glauben, daß der Körper wirklich ſo und ſo groß ſey. Auf dieſe Schlüſſe gründet ſich das Augenmaß, oder die Geſchicklichkeit, aus der ſcheinbaren Größe und Erleuchtung, mit welcher wir einen Gegenſtand ſehen, auf ſeine Entfernung, und aus ſeiner bekannten Entfernung auf ſeine Größe zu ſchließen.

Doch ich kann Sie davon, daß wir eigentlich nichts als Flächen und verſchiedene Grade ihrer Erleuchtung ſehen, unmittelbar

durch die Erfahrung überzeugen. Ein Menſch, der mit dem Staare geboren wurde, wurde im vierzehnten Jahre ſeines Alters durch einen Augenarzt, Nahmens Cheſelden, von ſeiner Blindheit befreyet. Erſt nachdem er zwey Monathe zu dem Gebrauche ſeines Geſichts gelangt war, glaubte er, wie wir, körperliche Gegenſtände, und nicht bloß erleuchtete Flächen zu ſehen.

Ich kann Ihnen daſſelbe ſogar aus Ihrer eignen Erfahrung beweiſen. Ein Gemählde wird eben ſo von Ihnen geſehen als die abgebildeten Gegenſtände ſelbſt. Bey den abgebildeten Gegenſtänden glauben wir Erhabenheiten, Vertiefungen u. ſ. w. zu ſehen; natürlich, daß dieſes auch bey Gemählden der Fall ſeyn wird, und doch täuſcht der Mahler uns nur durch verſchiedene Vertheilung des Lichtes und des Schattens. Nur durch dieſe Vertheilung des Lichtes und des Schattens erkennen und ſchließen wir bey den Gegenſtänden auf Erhabenheiten und Vertiefungen, ob wir uns gleich unſers Schluſſes nicht beſonders bewußt ſind. Allein, werden Sie fragen, wie machen wir dieſe Schlüſſe, und was legen wir ihnen zum

Grunde? Nichts anderes als die Erfahrungen, welche uns der Geſichtsſinn in Verbindung mit dem Gefühlsſinne ſchon vorher gegeben hat. Wir haben z. B. an einem Gegenſtande, der ſo und ſo auf den Gefühlsſinn wirkte, gefunden, daß er jedes Mahl auf eine beſtimmte Weiſe geſehen wurde; wir ſchließen daher natürlicher Weiſe, daß er die und die Geſtalt haben müſſe, wenn er auf ſo eine Art geſehen wird. Eine Kugel z. B. wird von uns als ein Zirkel geſehen, der nur in verſchiedenen Theilen ſeiner Oberfläche verſchieden erleuchtet iſt; findet nun unſer Geſicht einen ſolchen Zirkel, ſo ſchließen wir, daß es eine Kugel ſeyn werde, daß der Gegenſtand, den wir ſehen, auf unſer Gefühl als eine Kugel wirken werde. Auch hiervon können Sie ſich durch ihre eigne Erfahrung überzeugen. Eine Kugel, die in zu großer Entfernung geſehen wird, ſcheint eine Scheibe zu ſeyn, weil ihre Oberfläche uns gleichförmig erleuchtet ſcheint, wie dieſes das Beyſpiel des Mondes beweiſet.

Eben ſo, wie wir vermittelſt unſrer vorher gegangenen Erfahrungen über körperliche Geſtalt urtheilen können, können wir auch

nur durch Schlüſſe aus denſelben die Entfernung oder Größe gewiſſer Gegenſtände beurtheilen, indem wir durch die Erfahrung fanden, daß ein Gegenſtand, der uns in einer bekannten Entfernung ſo oder ſo groß ſchien, ſo oder ſo groß befunden wurde, wenn er uns nahe war, und daß ein Körper, in dem wir ſo oder ſo leicht Farben unterſchieden, ſo nahe oder ſo entfernt von uns ſeyn müſſe. Hieraus wird eine gewöhnliche Täuſchung begreiflich. In einem Nebel nämlich erſcheinen uns alle Gegenſtände, die unſerm Auge nahe genug ſind, um ihm nicht ganz entzogen zu werden, in ungewöhnlicher Größe. Ein Pferd, das Sie z. B. im Nebel noch für ein Pferd erkennen, ſcheint Ihnen in einiger Entfernung eine ungeheure Größe zu haben. Es iſt aber nichts anderes als Schlüſſe, die uns zu dieſem Irrthume verleiten. Denn weil uns der Nebel hindert, in den Gegenſtänden mehrere Farben mit der gewöhnlichen Klarheit zu unterſcheiden; ſo halten wir dieſe Gegenſtände für entfernter von uns als ſie wirklich ſind, und von dieſer vermeinten Entfernung ſchließen wir dann auf die ungeheure Größe.

Von der Bewegung eines Körpers werden wir vermittelſt des Geſichts, ebenfalls nicht durch die bloße Empfindung unterrichtet; ſondern nur dadurch, daß wir einen Gegenſtand zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten ſehen, und alsdann urtheilen, daß derſelbe nicht mehr den erſten Ort einnehmen könne. Eine etwas ſchnelle Bewegung glauben wir aber ganz natürlich unmittelbar wahrzunehmen, weil wir uns der verſchiedenen Orte, die ein bewegter Körper nach und nach einnimmt, nicht abgeſondert bewußt ſind. Eine zu langſame Bewegung hingegen glaubt niemand zu ſehen, ſondern jeder geſteht ein, nur durch Schlüſſe von ihr unterrichtet zu werden, weil er die verſchiedenen Orte, in welchen wir einen Körper während ſeiner Bewegung ſehen, zu genau von einander unterſcheidet.

Dreyzehnter Brief.

Noch zwey Fragen, die man in Anſehung des Geſichtsſinnes aufzuwerfen hat, kann ich nicht mit gänzlichem Stillſchweigen übergehen,

weil ſie bey dem erſten Anblicke ſehr befremdend ſcheinen.

Wir können einen jeden Gegenſtand vermittelſt eines jeden unſrer Augen ſehen. Denn wenn ich das rechte Auge ſchließe, ſo ſehe ich denſelben Gegenſtand noch vermittelſt des linken Auges, und wenn ich das linke Auge ſchließe, ſo ſehe ich denſelben Gegenſtand vermittelſt des rechten Auges; gleichwohl ſehen wir jeden Gegenſtand, wenn wir beyde Augen zugleich brauchen, nicht zwey Mahl, ſondern nur Ein Mahl, und die Frage iſt natürlich, wie dieſes zugeht. Ich glaube es auf folgende Art erklären zu können. Wir ſehen Gegenſtände nur vermittelſt der Empfindung, die wir von ihnen durch den Geſichtsſinn haben; dieſe Empfindung aber wird durch den äußern ſinnlichen Eindruck auf unſer Auge beſtimmt; wir finden aber bey dem einen unſrer beyden Augen eben die Einrichtung als bey dem andern; der Eindruck auf das eine Auge iſt eben derſelbe als auf das andere: was kann daher wohl natürlicher ſeyn, als daß wir vermittelſt beyder Augen denſelben Gegenſtand nur Ein Mahl empfinden, und

daß

daß wir ihn auch nur Ein Mahl ſehen? Es würde dieſer Erklärungsart ſchon zu einer großen Empfehlung gereichen, daß ſie ſo äußerſt einfach iſt, wenn auch nicht alle übrige Erſcheinungen ſie ſo ſehr begünſtigten. Sie ſetzt nämlich nichts anderes voraus, als daß wir vermittelſt beyder Augen einerley Gegenſtand auf einerley Art empfinden. Ihre Wahrheit beſtätigt aber auch die Erfahrung. Denn man darf nur das eine Auge mit dem Finger etwas aus ſeiner Lage verſchieben, indeß das andere in ſeiner gewöhnlichen Lage bleibt, oder nur mit dem einen Auge durch ein geſchliffenes Glas nach einem Gegenſtande ſehen, den man mit dem andern Auge wahrnimmt: und man wird ihn doppelt, nicht einfach ſehen. In beyden Fällen aber wirkt derſelbe Gegenſtand auf beyde Augen nicht auf einerley Weiſe.

Nun halten Sie hiergegen noch folgende Erklärung dieſer Erſcheinung. Wir ſehen, ſagt man, vermittelſt der Seh-Nerven, und dieſe durchſchneiden ſich im Gehirne. Allein, geſetzt auch, daß das wahr wäre, was dieſe Erklärung als wahr annimmt; geſetzt auch, daß die Seh-Nerven ſich wirklich durchkreuzten, wie wir

wiſſen, daß es der Fall nicht iſt; wie würde uns hieraus begreiflich, daß wir durch beyde Augen einen Gegenſtand nur Ein Mahl ſehen? Und dieſes ſollte die Erklärung doch begreiflich machen. Ich habe Ihnen dieſe Erklärung bloß mitgetheilt, um meine alte Behauptung zu beſtätigen, daß Erklärungen dieſer Art, durch welche man Vorſtellungen in der Seele mechaniſch erklären will, eigentlich nichts erklären.

Eine andere Frage, welche beynahe noch auffallender als die vorher gehende iſt, beweiſet noch deutlicher, wie wenig man oft weiß, was man fragt.

Der Seh-Nerve bildet nämlich durch eine Fortſetzung die innerſte Haut im Auge, welche die Netzhaut genannt wird und mehrere Feuchtigkeiten einſchließt. Auf dieſer Netzhaut bilden ſich nun alle Gegenſtände, welche von uns geſehen werden, ab, aber nicht aufrecht, ſondern umgekehrt, ſo daß das Unterſte an denſelben zu oberſt abgebildet iſt. Nun hat man gefragt, wie es zugehe, daß wir deſſen ungeachtet die Gegenſtände aufrecht, und nicht verkehrt ſehen. Allein dieſe ganze Frage hätte

man gar nicht aufwerfen ſollen. Denn ſie ſetzt voraus, daß das Sehen eines Gegenſtandes von dem Bilde, welches ſich auf der Netzhaut im Auge entwirft, ſelbſt abhängt, da dieſes vielleicht gar nichts dazu beyträgt. Doch geſetzt, wir ſähen eigentlich nur unmittelbar dieſes Bild, nicht den Gegenſtand ſelbſt, ſo wäre die Frage von ſelbſt beantwortet; denn wir ſollen ja alle Gegenſtände verkehrt ſehen. Alsdann aber würde dadurch nichts in der Ordnung, wie ſie im Raume zuſammen ſind, geändert, und wir ſähen dasjenige zu oberſt, was oben iſt, und dasjenige unten, was nach unten zu iſt. Ich will mich hierüber deutlicher erklären. Die Gegenſtände, welche von uns geſehen werden, bilden ſich verkehrt auf der Netzhaut ab, heißt nichts anderes, als: das, was an den Gegenſtänden das Unterſte iſt, bildet ſich auf einem höher liegenden Theile der Netzhaut ab, und dasjenige, was an den Gegenſtänden das Höchſte iſt, bildet ſich auf einem niedriger liegenden Theile der Netzhaut ab.

An dem Gegenſtande nennen wir aber das oben, was von der Oberfläche der Erde

am entfernteſten iſt, und das unten, was ihr am nächſten iſt. Wenn ſich nun alles verkehrt auf der Netzhaut im Auge abbildet: ſo bildet ſich die Oberfläche der Erde auf dem höchſten Theile der Netzhaut ab; dasjenige, was in den Gegenſtänden, die auf der Erde ruhen, das Unterſte iſt, mithin was ihr das Nächſte iſt, bildet ſich jener am nächſten ab, und was das Oberſte an dem Gegenſtande iſt, am entfernteſten.

Die Ordnung, worin alles ſich abbildet, bleibt alſo dieſelbe. Es iſt hier alles eben daſſelbe; nur zwiſchen der Art, wie das Bild, das ſich in meinem Auge abbildet, von einem andern geſehen würde, und der Art, wie der Gegenſtand ſelbſt von ihm geſehen wird, findet ſich ein Unterſchied.

Vierzehnter Brief.

Der Gehörsſinn giebt uns die Vorſtellung des Schalles und der Töne, und mittelbarer Weiſe auch die Vorſtellung ſchallender Körper. Denn daß der Schall von Bewegungen eines

Körpers abhänge, das wiſſen wir nicht aus der bloßen Empfindung deſſelben, ſondern nur durch die Erfahrung, die wir anſtellen, indem wir den Sinn des Geſichts oder des Gefühls zugleich mit dem Gehörsſinne gebrauchen.

So werden wir z. B. davon, daß eine Glocke ſchallt, bloß dadurch unterrichtet, daß wir, indem wir den Klang derſelben empfinden, zugleich auch eine Bewegung derſelben ſehen. Haben wir ein Mahl die Erfahrung gemacht, daß der Schall durch Bewegungen gewiſſer Körper verurſacht werde; ſo ſchließen wir von dem Schalle, den wir unmittelbar wahrnehmen, auf den ſchallenden Körper zurück. Eben ſo ſchließen wir auch von der Verſchiedenheit des Schalles auf die Verſchiedenheit zwiſchen den ſchallenden Körpern, weil die Erfahrung uns lehrt, daß nach Verſchiedenheit der Körper ſelbſt der Schall, den ihre Bewegung verurſacht, verſchieden iſt. Auf ähnliche Weiſe ſchließen wir ferner aus der Verſchiedenheit des Schalles auf die Lage des ſchallenden Körpers, auf ſeine Entfernung, auf die Gegend, in der wir ihn ſuchen müſſen, ohne daß wir

uns unſrer Schlüſſe jedes Mahl bewußt wären. Es verhält ſich hiermit nicht anders als wie mit dem Augenmaße. Wir ſetzen bey unſern Schlüſſen gewiſſe Erfahrungen voraus, ohne uns dieſer Erfahrungen abgeſondert bewußt zu ſeyn, und ſchließen, ohne dieſe Schlüſſe von den Sätzen, auf welche ſie uns führen, zu unterſcheiden.

Der Sinn des Geſichts und der Sinn des Gehörs haben vor allen übrigen Sinnen in Anſehung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorſtellung, die ſie uns geben, einen großen Vorzug; oder vielmehr, wir können die Vorſtellungen, welche wir durch ſie erworben haben, leichter zur Klarheit und zur Deutlichkeit erheben, als Vorſtellungen, welche wir einem andern Sinne verdanken. Denn die Vorſtellungen, ſo wie ſie uns ein Sinn giebt, haben durch ihn allein keine Klarheit und Deutlichkeit; ſondern dieſe Klarheit und Deutlichkeit iſt lediglich ein Erzeugniß des Verſtandes, wie ſich weiter unten klärer zeigen wird. Genug, der Sinn des Geſichts und der Sinn des Gehörs geben uns Vorſtellungen, welche wir leichter als die Vor-

ſtellungen der übrigen Sinne aufklären können.

Es findet ſich indeß zwiſchen dieſen beyden Sinnen ein auffallender Unterſchied. Durch das Geſicht unterſcheiden wir nämlich leichter das Zugleich zeitige, durch den Sinn des Gehörs leichter das Auf einander folgende. Es braucht wenig Uebung, um mehrere Gegenſtände, die ſich in einem nicht zu großen Raume zerſtreut befinden, gleichſam mit einem Blicke von einander zu unterſcheiden; mehrere zugleich gehörte Töne unterſcheiden wir hingegen ſchwerer von einander. Umgekehrt, eine Reihe von Gegenſtänden, die wir nach einander geſehen haben, können wir auch nicht ſo leicht von einander klar unterſcheiden als eine Reihe auf einander gehörte Töne.

Der Sinn des Geruchs ſtellt uns Gegenſtände vermittelſt der Empfindung vor, welche Ausdünſtungen von denſelben veranlaſſen. Wir ſind uns durch dieſen Sinn unmittelbar bloß der Gerüche von Gegenſtänden bewußt, nicht, daß dieſe Gerüche von dieſen vielmehr als jenen Körpern verurſacht werden; denn dieſes lernen wir bloß durch die Erfahrung,

indem wir mit einer Geruchsempfindung zugleich gewiſſe Körper durch irgend einen andern Sinn wahrnehmen.

Der Geſchmacksſinn ſtellt uns Gegenſtände nach dem eigenthümlichen Eindrucke, den ſie auf unſre Zunge machen, vor. Ich ſage, nach dem eigenthümlichen Eindrucke, weil Gegenſtände bey gewiſſen Eindrücken auf die Zunge ſo gut wie bey Eindrücken auf irgend einen andern Theil unſers Körpers Gefühlsempfindungen hervor bringen. Wenn Sie z. B. nach dem Genuſſe ätzender Speiſen oder Getränke ein Stück Brot auf die Zunge legen, ſo werden Sie vermittelſt der Zunge auf demſelben, wie durch die Fingerſpitzen, Erhöhungen und Vertiefungen unterſcheiden können; dieſes geſchieht aber nicht durch den Sinn des Geſchmacks, ſondern durch den Sinn des Gefühls.

Der Sinn des Geſchmacks bringt unmittelbarer Weiſe bloß Geſchmacksempfindungen, nicht Gegenſtände derſelben ſelbſt zu unſerm Bewußtſeyn; denn daß dieſe Empfindungen von gewiſſen Körpern erregt werden, wiſſen wir nur durch die Erfahrung, indem wir mit dieſen Ge-

ſchmacksempfindungen zugleich gewiſſe Körper, die auf unſre Zunge wirken, wahrnehmen.

Man nimmt zwiſchen den Geſchmacks- und Geruchsempfindungen, wie man gewöhnlich glaubt, eine größere Aehnlichkeit wahr, die ſelbſt durch die Sprache ſich zu beſtätigen ſcheint. Denn wir reden wirklich ſo wohl von einem ſüßen, herben oder ſauern Geruche, als wir von einem ſüßen, herben oder ſauern Geſchmacke reden. Dieſe Aehnlichkeit findet aber in der That nicht Statt, denn der Sinn des Geſchmacks und der Sinn des Geruchs könnten nicht verſchiedene Sinne ſeyn, wenn die Eindrücke des einen den Eindrücken des andern ähnlich ſeyn ſollten. Es iſt aber aus mehrern Gründen nicht mehr als natürlich, eine ſolche Aehnlichkeit als vorhanden voraus zu ſetzen.

Denn erſtens findet ſich wirklich zwiſchen den Empfindungen beyder Sinne eine Analogie; das heißt, wenn zwey Gegenſtände auf einerley Art durch den Geſchmacksſinn empfunden werden, ſo ſind auch die Geruchsempfindungen derſelben unter einander ähnlich, wenn gleich die Geſchmacksempfindung

der Geruchsempfindung ſelbſt nicht ähnlich iſt; z. B. bey Weinen, die einerley Geſchmack haben, finden wir einerley Geruch. Hierzu kommt noch ein zweyter Grund. Dinge nämlich, welche durch den Geſchmacksſinn von uns wahrgenommen werden, wirken faſt immer zu gleicher Zeit durch den Geruchsſinn auf uns. Es iſt dieſes wenigſtens bey dem Genuſſe warmer Speiſen oder geiſtiger Getränke der Fall, welche wir faſt nie ſchmecken, ohne ſie zu gleicher Zeit auch durch den Geruchsſinn zu empfinden. Hierdurch werden wir gewohnt, die Empfindungen des Geſchmacksſinnes mit der Empfindung des Geruchsſinnes dergeſtalt zu verbinden, daß wir die eine mit der andern verwechſeln.

Der Sinn des Geſchmacks und der Sinn des Geruchs haben übrigens unter allen Sinnen den geringſten Grad der Klarheit und der Deutlichkeit, und unter beyden der Geruchsſinn den geringſten. Wir finden hiervon auch einen Beweis in allen Sprachen. Zur Bezeichnung der Geruchsempfindung haben ſie nämlich faſt gar keine eigenthümliche Nahmen, ſondern dieſe Nahmen werden alle von

Geſchmacksempfindungen oder von den Gegenſtänden entlehnt, welche der Erfahrung nach auf eine gewiſſe Weiſe auf unſern Geruch wirken. Zur Unterſcheidung der Geſchmacksempfindungen haben wir noch mehrere Nahmen in der Sprache; allein auch hier bezeichnen wir viele Empfindungen bloß nach den Gegenſtänden, welche ſie hervor bringen, denn wir reden z. B. von einer Zitronenſäure, Zuckerſüßigkeit. Für den Gefühlsſinn und Geſichtsſinn haben wir noch mehrere eigenthümliche Wörter, und die meiſten für den Gehörsſinn. Es beſtätigt dieſes, daß, wie geſagt, der Sinn des Gehörs, des Geſichts und des Gefühls klärer und deutlicher ſind, als der Geſchmacks- und Geruchsſinn; denn durch die Sprache können wir nichts von einander unterſcheiden, als wovon wir klare Vorſtellungen haben. Daß wir aber für den Sinn des Gehörs mehr Wörter als für irgend einen der übrigen Sinne haben, iſt noch aus einem andern Grunde begreiflich, denn Worte ſelbſt können nur durch den Gehörsſinn empfunden werden. Wir können ſie der beſondern Art des Schalles, welchen ſie bezeichnen ſollen,

unſerm jedesmahligen Bedürfniſſe gemäß, ähnlich machen.

Hieraus wird noch eine Bemerkung erklärlich. Wir finden nämlich oft in den verſchiedenſten Sprachen ſehr ähnliche Wörter für einerley ſchallende Gegenſtände. Das Deutſche Donner, das Griechiſche βροντή und das Lateiniſche tonitru z. B. bezeichnen einerley Gegenſtand und ſind einander ähnlich. Dieſe Aehnlichkeiten werden uns völlig begreiflich, denn alle ſolche Wörter ſind der bezeichneten Sache, und daher auch unter einander ſelbſt ähnlich.

So geringfügig dieſe Bemerkung auch bey dem erſten Anblicke ſcheinen könnte, ſo wichtig iſt ſie für eine der weiter unten folgenden Unterſuchungen; denn ſie weiſet uns bey der Erklärung des Urſprunges der Sprache zuerſt den Weg.

Funfzehnter Brief.

Wir legen einem Sinne Schärfe bey, in ſo fern wir vermittelſt deſſelben Gegenſtände leichter wahrnehmen; und Feinheit, in ſo fern er uns in den Stand ſetzt, zwiſchen Gegenſtänden leichter zu unterſcheiden. Die Erfahrung lehrt, daß die Schärfe und Feinheit eines Sinnes theils von körperlichen Urſachen abhänge, und theils auch in der Seele lediglich ihren Grund habe. Wir finden daher nicht allein, daß derſelbe Sinn, zu verſchiedenen Zeiten, bey einem und eben demſelben Menſchen, einen verſchiedenen Grad der Feinheit und der Schärfe habe; ſondern wir finden auch einen beträchtlichen Unterſchied zwiſchen einzelnen Menſchen in Anſehung der Schärfe und Feinheit ihrer Sinne. Ich darf mich, um den erſten dieſer Sätze zu beweiſen, auf Ihre eigne Erfahrung berufen; denn Sie werden bemerkt haben, daß Ihre Sinne in der Regel nie mehr wach ſind als des Morgens früh gleich nach dem Aufſtehen, und hingegen nie

mehr ermüdet und ſtumpf als kurz vor dem Schlafengehen. Es beſtätigt dieſes auch die obige Behauptung, daß die Schärfe und Feinheit unſrer Sinne von dem Zuſtande unſers Körpers abhänge.

Der Unterſchied, den wir zwiſchen verſchiedenen Menſchen in Anſehung der Schärfe und Feinheit ihrer Sinne wahrnehmen, hat theils in bleibenden körperlichen oder geiſtigen Beſtimmungen ſeinen Grund, theils auch in der größern oder mindern Ausbildung, die wir einem Sinne geben. Das letztere beweiſet insbeſondere das Beyſpiel derer, welche durch ihre Lebensart genöthigt werden, einen gewiſſen Sinn vorzüglich zu gebrauchen, ohne ihn anzuſtrengen. Jäger z. B., werden Sie oft finden, haben ein vorzüglich ſcharfes Geſicht. Der Mahler hat ein vorzüglich feines Geſicht, durch welches er die allmähligſten Abſtufungen der Farben und des Lichts und Schattens unterſcheidet, ſo wie es dem Tonkünſtler durch ſein feines Gehör leicht iſt, die geringſten Unterſchiede zwiſchen Tönen wahrzunehmen. Die Feinheit ihrer Sinne hat aber nicht in einer urſprünglichen Beſchaffenheit der

ſinnlichen Werkzeuge allein, ſondern auch in einer Uebung ihren Grund.

Hierin liegt auch der Grund, warum der rohe ungebildete Menſch den gebildeten, verfeinerten ſo ſehr an Schärfe und Feinheit der Sinne übertrifft; nicht darin, daß bey dem verfeinerten die ſinnlichen Werkzeuge in einem ſchlechtern Zuſtande ſeyn ſollten, denn der ungebildete Menſch muß ſeine Bedürfniſſe unmittelbar ſelbſt befriedigen, und zu dem Ende ſeine Sinne unabläſſig gebrauchen, da hingegen der gebildetere Menſch entweder durch die Beyhülfe anderer oder durch künſtliche Mittel ihnen abhilft, und ſeine Sinne alſo nicht ſo ſehr zu gebrauchen genöthigt iſt.

Eine andere Bemerkung, die Sie faſt täglich in Anſehung der Schärfe und Feinheit der Sinne machen können, wird das eben Geſagte vielleicht noch beſtätigen. Sie werden nämlich in der Regel finden, daß die Schärfe und Feinheit des einen der edlern oder feinern Sinne nicht mit der Feinheit oder Schärfe des andern edlern Sinnes bey einem und eben demſelben Menſchen verbunden iſt. Selten z. B. hat jemand, der ein ſehr ſcharfes Geſicht hat,

auch ein leiſes Gehör oder ein zartes Gefühl. Eben ſo, wer ſehr leiſe hört, hat ſelten ein ſcharfes Geſicht. Der Grund hiervon iſt auch nicht in der Beſchaffenheit der Organe des einen dieſer Sinne zu ſuchen; denn hiergegen, dünkt mich, reden insbeſondere zwey Erfahrungen zu deutlich.

Erſtens nämlich finden wir ſehr oft, daß, wenn einer der edlern Sinne bey einem Menſchen leidet, der andere gewinnt. Menſchen, die am Gehöre leiden, erhalten ein um ſo ſchärferes Geſicht. Ich kann hierbey mich auf mein eignes Beyſpiel berufen. Ich hatte, wie Sie wiſſen, ein ganzes Jahr und darüber mein Gehör faſt gänzlich verloren. Mein Geſicht wurde, wie ich Ihnen, glaube ich, mehrmahls erzählt habe, in eben dem Verhältniſſe, als mein Gehör abnahm, ſchärfer. Ich ſah in einer Entfernung, in der ich vorher kaum im Stande geweſen war, etwas irgends wahrzunehmen, mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die mir ſehr auffiel, ohne daß mein Geſicht in der Nähe an Schärfe oder Feinheit im mindeſten abgenommen hatte. Man kann nicht ſagen, daß der Grund hier-

von

von in einer Veränderung der ſinnlichen Werkzeuge gelegen habe; denn hiergegen iſt die zweyte Erfahrung.

Wir finden nämlich immer, daß ein Sinn um ſo ſchärfer empfindet, je weniger die übrigen Sinne beſchäftigt ſind. Wir hören nie leiſer als in der Nacht, wo unſer Geſicht wenig oder gar nicht beſchäftigt iſt. Wir können dieſes keinem glücklichern Zuſtande unſrer Gehörs-Organe während der Nacht zuſchreiben, ſondern der Grund hiervon liegt einzig und allein in der Natur unſrer Aufmerkſamkeit; denn je weniger dieſe mit Gegenſtänden des einen Sinnes beſchäftigt iſt, um ſo mehr kann ſie die Gegenſtände des andern beachten und in ihnen ein Mannigfaltiges unterſcheiden. Hierin liegt auch der Grund, warum wir bey der Schwächung des einen der feinern Sinne an Schärfe und Klarheit der andern ſo ſehr gewinnen. Wir können nämlich alsdann um ſo ungeſtörter auf die Eindrücke derſelben aufmerkſam ſeyn, und ſind es auch wirklich. Eben dieſes giebt uns Veranlaſſung, ſie um ſo mehr und um ſo ſtärker zu üben. Bey dem gänzlichen Verluſte des einen der feinern Sinne erfah-

ren wir daher an dem andern eine Schärfung und Verfeinerung, welche alle Vorſtellung überſteigt. So ſind die Beyſpiele nicht ſelten, daß Blinde durch das bloße Gefühl verſchiedene Farben zu unterſcheiden wußten.

Mit dem Sinne des Geſchmacks und des Geruchs verhält es ſich gerade umgekehrt ;wie mit dem Gehörs⸗, Geſichts⸗ und dem Gefühlsſinne. Denn ſo wie die Schärfe und Feinheit des einen der letztgenannten die Schärfe und Feinheit des andern derſelben gewiſſer Maßen ausſchließt: ſo iſt die Feinheit und Schärfe des einen der unedeln Sinne immer mit der Feinheit und Schärfe des andern verbunden. Wer einen ſehr ſcharfen Geruch hat, werden Sie gewöhnlich finden, hat auch einen ſcharfen und feinen Geſchmack. Dieſes geht ſelbſt ſo weit, daß zu einer Zeit, da einer dieſer Sinne durch Krankheit leidet, auch der andere geſchwächt iſt. Dieſes, dünkt mich, beweiſet, daß die Uebereinſtimmung dieſer beyden Sinne hauptſächlich in körperlichen Urſachen ihren Grund hat, wiewohl durch Uebung noch beyde verfeinert und geſchärft werden können. Das letztere beweiſet das Beyſpiel der Kö⸗

che und Weinküper, welche nur durch eine länger fortgeſetzte Uebung zwiſchen dem ähnlichſten Geſchmacke der Speiſen oder Weine unterſcheiden lernen.

Sechzehnter Brief.

Sie ſind mit mir, theuerſter Freund, jetzt darin einig, daß wir nicht alles ſehen, hören, mit Einem Worte, anſchauen, was wir faſt jeden Augenblick anzuſchauen glauben. Wir müſſen daher in der Vorſtellung angeſchaueter Gegenſtände zweyerley unterſcheiden: das Urſprüngliche und das Hinein getragene, wenn wir das eine von dem andern in einem einzelnen Falle gleich nicht ſo leicht ſollten trennen können. Urſprünglich iſt in der Anſchauung eines Gegenſtandes dasjenige, was in ihr durch den ſinnlichen Eindruck des Gegenſtandes allein beſtimmt iſt; hinein getragen hingegen dasjenige, was nicht durch den ſinnlichen Eindruck allein beſtimmt iſt. Nähe und Entfernung eines Gegenſtandes, Erhabenheiten und Vertiefungen auf ſeiner Oberfläche

ſchauen wir eigentlich nicht an, ſondern wir glauben bloß ſie anzuſchauen. Es iſt ganz natürlich, daß wir in die Anſchauungen aller unſrer Sinne etwas hinein tragen. Denn indem wir durch den einen Sinn etwas von einem Gegenſtande wahrnehmen, erfahren wir von demſelben meiſtens auch etwas mit dem andern Sinne, was mit jenem verbunden iſt. Das, was der eine Sinn zeigt, iſt nicht das, was wir durch den andern wahrnehmen; wir haben aber von jenem beſtändig auf dieſes geſchloſſen, und ſo wird am Ende uns der Schluß ſo geläufig, daß wir ihn gar nicht mehr für einen Schluß, ſondern das, was er uns lehrt, für unmittelbare Erfahrung nehmen. Ich will mich durch ein Beyſpiel, das ich ſchon vorher gebraucht habe, deutlicher machen. An einer elfenbeinernen Kugel ſehen Sie eigentlich nichts als einen weißen Kreis, der an verſchiedenen Theilen ſeiner Oberfläche in verſchiedenen Graden erleuchtet iſt; die Theile in der Oberfläche der Kugel, welche Ihrem Geſichte näher ſind, werden heller, die entferntern dunkler geſehen. *) Das

*) Zwölfter Brief, S. 59, 60.

Gefühl lehrt Sie nun aber, daß dieſer Kreis nicht flach, ſondern daß er erhaben iſt. In einem ähnlichen Falle finden Sie, daß mit derſelben Geſichtsanſchauung immer einerley Anſchauung für den Gefühlsſinn verbunden iſt, und Sie ſchließen von dem, was Sie ſehen, auf das, was Sie bey der Berührung des Gegenſtandes fühlen würden. Es ſind alſo nichts anderes als Schlüſſe aus unſern bereits angeſtellten Erfahrungen, welche uns Gegenſtände anders anſchauen machen, als wir ſie anſchauen würden, wenn bloß die Empfindung unſer Urtheil beſtimmte. Dieſe Schlüſſe verleiten uns nun nicht zum Irrthume, in ſo fern ſich bey den Gegenſtänden die Eigenſchaft wirklich findet, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben. Deſſen ungeachtet würden wir oft fehl ſchließen, wenn uns nicht gewiſſe Umſtände im voraus daran erinnerten, daß wir das nicht an dem Gegenſtande finden werden, was wir zu Folge ſeines Eindrucks auf einen Sinn an ihm erwarten würden. An einer gemahlten Kugel würde ich eben ſo gut Dicke und körperliche Ausdehnung ſuchen als an einer wirklich vorhandenen Kugel, wenn mich

nicht der Ort, an dem ich ein Gemähldе ſehe, im voraus überzeugte, daß die körperliche Ausdehnung nur dem Scheine nach vorhanden iſt.

Ich komme noch auf eine andere Frage, deren Beantwortung Sie vielleicht eher ſchon erwartet haben: warum ich gerade fünf, und nicht mehr oder weniger äußere Sinne unterſcheide. Sie dürfen, um dieſe Frage zu beantworten, nur die erſten die beſten zwey Sinne gegen einander halten, und aus eben dem Grunde, aus welchem Sie dieſe von einander unterſcheiden, werden Sie auch die übrigen unterſcheiden. Wenn Sie ſich fragen, warum Sie Geſicht und Gehör als gänzlich verſchiedene Sinne betrachten; ſo können Sie ſich keine andere Antwort geben, als daß die Werkzeuge des einen Sinnes von den Werkzeugen des andern gänzlich verſchieden ſind, und daß auf den einen Sinn die Gegenſtände, auf welche wir zuletzt die Vorſtellungen, welche er uns giebt, beziehen, anders wirken, als bey den andern. Auf das Geſicht müſſen Gegenſtände durch das Licht, auf das Gehör hingegen müſſen ſie durch die Luft wirken, wenn ſie von uns empfunden werden ſollen. Wir würden alſo alle Sinne nur

nach der Art und Weiſe, wie Gegenſtände auf ſie wirken, und nach den ihnen eigenthümlichen Werkzeugen unterſcheiden. Laſſen Sie uns hiervon die Anwendung auf alle Sinne verſuchen.

Zuerſt finden wir, daß die Gegenſtände, auf welche wir unſre ſinnlichen Anſchauungen zuletzt beziehen, unſre Sinnenwerkzeuge entweder ſelbſt berühren, oder daß ſie vermittelſt einer andern Materie, welche eine Zwiſchenmaterie genannt wird, auf ſie wirken. Der geſehene Gegenſtand z. B. wirkt durch das Licht, und der gehörte Ton durch die Luft auf unſre Sinnenwerkzeuge. Das erſtere iſt bey den Sinnen des Geſchmacks und Gefühls, das letztere hingegen bey den Sinnen des Geſichts, Gehörs und Geruchs der Fall. Der Sinn des Geſchmacks und Gefühls unterſcheiden ſich aber durch ihre ſinnlichen Werkzeuge. Ich kann vermittelſt gewiſſer Werkzeuge, die an der Zunge ſich befinden, ſchmecken, obgleich das Gefühl in allen Theilen des Körpers, die uns, überhaupt genommen, Empfindungen zuführen können, ſich äußert. Na dieſen Unterſcheidungen können wir allen

Empfindungen, die wir kennen, nicht mehr als fünf Sinne anweiſen; denn die Gegenſtände, welche wir empfinden ſollen, wirken entweder unmittelbar auf unſre ſinnlichen Werkzeuge, wie bey dem Gefühls- und Geſchmacksſinne, oder ſie wirken auf ſie durch eine Zwiſchenmaterie, wie bey dem Geſichts-, Gehörs- und Geruchsſinne. In jedem dieſer Fälle iſt jeder Sinn nur für eine gewiſſe Art von Gegenſtänden empfänglich.

Siebzehnter Brief.

Endlich iſt es Zeit, daß ich zu dem innern Sinne komme. Durch ihn erhalten wir die Vorſtellungen von den Veränderungen und Zuſtänden der Seele ſelbſt. Die ganze Erfahrungs-Seelenlehre beruhet nur auf Erfahrungen, die wir nur ihm verdanken, wie ich Ihnen ſchon in einem der erſten meiner Briefen geſagt habe; denn den Begriff von der Seele oder von unſerm Ich können wir nur durch den innern Sinn haben. Gegenſtände, welche wir uns durch den äußern

Sinn vorſtellen ſollen, müſſen von uns empfunden werden, das heißt: ſie müſſen auf unſer Vorſtellungsvermögen wirken, um uns zur Vorſtellung deſſelben zu beſtimmen. Nicht anders verhält es ſich mit den Vorſtellungen des innern Sinnes. Wir unterſcheiden alſo auch hier die Empfindung ſelbſt und die Anſchauung des Gegenſtandes. Bey jener verhalten wir uns leidend, bey dieſer ſelbſtthätig. Wundern Sie ſich nicht, wenn ich ſage, daß wir bey den Vorſtellungen des innern Sinnes uns leidend verhalten: denn dieſes heißt nichts anderes, als daß wir durch die Gegenſtände der Vorſtellungen ſelbſt, welche der innere Sinn uns giebt, zur Vorſtellung derſelben beſtimmt werden; daß wir Freude und Schreck durch den innern Sinn vorſtellen, weil ſie in der Seele wirklich ſind, ſo wie wir ſichtbare Gegenſtände ſehen, weil ſie unſern Augen gegenwärtig ſind, und Töne hören, weil ſie auf unſer Ohr wirken. Ob der innere wie der äußere Sinn gewiſſe Organe habe, durch welche er Gegenſtände empfindet, weiß ich nicht, ob man gleich ſonſt vieles davon geredet hat. Ich laſſe es daher auch da-

hin geſtellt ſeyn, ob den Empfindungen des innern Sinnes ein äußerlicher ſinnlicher Eindruck *) vorher gehen müſſe.

Ich ſagte vorhin, daß der innere Sinn uns unmittelbar nur Vorſtellungen von den Veränderungen und Zuſtänden unſrer Seele, nicht die Vorſtellung der Seele ſelbſt gebe; denn dieſe bilden wir uns erſt aus jenen. Ich beziehe mich auf das, was ich Ihnen ſchon bey einer andern Veranlaſſung ſagte. **) Denn Sie werden ſich erinnern, daß wir auf die Vorſtellung unſrer Seele nur dadurch geführt werden, daß wir zu jenen Veränderungen und Zuſtänden der Seele uns ein Subjekt, ein Weſen, dem ſie inhäriren, oder als deſſen Zuſtand wir ſie uns vorſtellen, hinzu denken.

Das Bewußtſeyn unſer ſelbſt iſt auch nur durch den innern Sinn möglich; denn dieſes Bewußtſeyn iſt nichts anderes als das Bewußtſeyn unſer als eines Weſens, welches Vorſtellungen hat, empfindet, begehrt u. ſ. w. Daß wir aber vorſtellen, empfinden, wollen, können wir nur durch den innern Sinn wahr-

*) Zehnter Brief, S. 48.

**) Sechster Brief, S. 25.

nehmen. In dieſem Bewußtſeyn liegt auch eigentlich der Begriff der Seele, wenn ich ſo reden darf, eingehüllt. Man hat dieſes Selbſtbewußtſeyn auch das Selbſtgefühl nennen wollen; eine Benennung, die wenig paſſend iſt, wie ſchon die Worte zeigen, aus denen ſie zuſammen geſetzt iſt.

Wir verdanken dem innern Sinne auch die Erfahrungen von der Seele; denn die Veränderungen, die er uns in uns ſelbſt wahrnehmen läßt, zeigt er uns in den Verhältniſſen des Zugleich ſeyn und des Auf einander folgenden. In dieſem Falle erfahren wir aber etwas. Der innere Sinn erzeugt dieſe Erfahrungen nicht für ſich allein, ſondern der Verſtand muß dazu mitwirken.

Die Anſchauungen des innern Sinnes gelangen ſpäter zum Bewußtſeyn als die des äußern Sinnes. Wir gelangen früher zur Vorſtellung von ſichtbaren oder hörbaren Gegenſtänden, als wir die Vorſtellungen von Gegenſtänden des innern Sinnes haben. Es ſcheint, als wären Eindrücke von Gegenſtänden außer uns nothwendig, um unſer Vorſtellungsvermögen zuerſt in Thätigkeit zu ſe-

tzen, um die Gegenſtände des innern Sinnes möglich zu machen, oder die Gegenſtände her- vor zu bringen, welche auf unſern innern Sinn wirken. Jene Vorſtellungen des äußern Sin- nes erreichen daher natürlicher Weiſe früher ei- nen Grad der Klarheit und der Deutlichkeit, den dieſe nicht haben. In Anſehung dieſer Thatſache könnte ich mich auf Ihre eigne Erfahrung berufen, wenn nicht noch ein an- derer Beweis vorhanden wäre. In den Sprachen nämlich ſind die Wörter, welche von Gegenſtänden des innern Sinnes gebraucht werden, meiſtens von körperlichen Gegenſtän- den entlehrt, wenn dieſes gleich nicht in jedem Falle ſo ſichtbar ſeyn ſollte. Nehmen Sie die Wörter: Neigung, Vorſtellung, und ſo viele andere; weiſen ſie nicht zuletzt auf et- was ſichtbares hin, indem ſie eigentlich gewiſſe Dinge und ihre Verhältniſſe im Raume bezeich- nen? Dieſes beweiſet ganz deutlich, daß wir die Vorſtellungen der äußern Sinne eher zu einem hohen Grade der Klarheit erheben als die Vorſtellungen des innern Sinnes; denn je- des Mahl ſuchen wir das Unbekanntere durch das Bekanntere zu bezeichnen.

Durch dieſe Art uneigentlicher Ausdrücke werden wir ſehr oft verleitet, zwiſchen Gegenſtänden des innern und des äußern Sinnes falſche Aehnlichkeiten voraus zu ſetzen, oder jenen das beyzulegen, was nur von dieſen gilt. Wir werden dadurch verleitet, z. B. uns die Vorſtellungen eines Gegenſtandes als ein Gemählde deſſelben, die Neigung zu etwas als eine Richtung des Willens gegen daſſelbe im Raume vorzuſtellen.

Achtzehnter Brief.

Nur noch eine Anmerkung erlauben Sie mir über die Vorſtellungen, welche wir durch die Sinnlichkeit erhalten. Die Gegenſtände derſelben müſſen wir, um ſie vorzuſtellen, empfinden. Aber nicht die Empfindung des Gegenſtandes allein iſt es, was dieſe Vorſtellung giebt, ſondern es muß noch etwas zu ihr hinzu kommen, wenn die Anſchauung eines Gegenſtandes entſtehen ſoll, den wir von andern Gegenſtänden wenigſtens unterſcheiden können. Nehmen Sie, theuerſter Freund, die An-

ſchauung eines Baums. Wenn Sie dieſe erzeugen, ſo empfinden Sie nicht allein den Baum ſelbſt, ſondern Sie empfinden auch alle benachbarte Gegenſtände, und an dem Baume ſelbſt ein Mannigfaltiges. Um die Vorſtellung des Baumes aus dem Mannigfaltigen auszuheben, was Ihren Sinnen hier vorliegt, müſſen Sie das Mannigfaltige, das zu dem Baume gehört, die Zweige, Aeſte u. ſ. w., von allem andern, was jetzt auf Ihr Geſicht wirkt, trennen und mit einander verbinden. Dieſe Verbindung iſt nicht das Werk der Empfindung, ſondern eines andern Vermögens, des Verſtandes. Dieſer iſt alſo das Vermögen, ein Mannigfaltiges von Vorſtellungen zur Einheit zu verbinden. Denn Einheit iſt da, wo mehreres mit einander verbunden iſt. In einem engern Sinne iſt Verſtand ein Vermögen, welches der Sinnlichkeit entgegen geſetzt wird. In dieſer Bedeutung ſind Verſtand und Sinnlichkeit zugeordnete Vermögen; dieſe das Vermögen, Vorſtellungen aus der Empfindung von Gegenſtänden zu erzeugen, und jener das Vermögen, aus ſchon erzeugten Vorſtellungen neue hervor zu bringen. Die

eigenthümliche Thätigkeit dieſes Verſtandes nennen wir das Denken. Zu demſelben müſſen immer ſchon andere Vorſtellungen gegeben oder vorhanden ſeyn, aus welchen wir ſie ableiten können. Dieſe Vorſtellungen nennen wir die Materie des Denkens, von der wir die eigenthümliche Thätigkeit des Verſtandes, die Form des Denkens, oder das Denken als Denken, unterſcheiden.

Die verſchiedenen Thätigkeiten des Verſtandes werden dieſes noch deutlicher machen. Der Verſtand bringt nämlich erſtens Vorſtellungen von Gegenſtänden hervor, die wir uns für ſich allein, das heißt: außer Verhältniſſen mit einander, vorſtellen. Dieſe nennen wir mit Einem Worte Begriffe. Zweytens bringt der Verſtand auch Vorſtellungen von Gegenſtänden hervor, in ſo weit wir ſie uns im Verhältniſſe zu andern vorſtellen. In dem letztern Falle urtheilen wir. Wenn ich mir einen Menſchen vorſtelle, ſo habe ich einen Begriff: indem ich mir das Feuer als die Urſache der Wärme vorſtelle, urtheile ich; denn hier denke ich Feuer und Wärme in einem gewiſſen Verhältniſſe. Wenn wir nun insbeſondere ein

Urtheil auf die Wahrheit eines andern gründen, wenn wir es für wahr halten, weil wir ein anderes als wahr erkennen; ſo ſchließen wir.

Begriffe, Urtheile und Schlüſſe ſind alſo die beſondern Thätigkeiten des Verſtandes in dem eigentlichen Sinne. Wir nennen nun den Verſtand, in ſo fern er Begriffe hervor bringt, den Verſtand im engern Sinne; in ſo fern er urtheilt, das Urtheilsvermögen; und in ſo fern er ſchließt, die Vernunft. Der gemeine Sprachgebrauch verſteht unter Vernunft zuweilen das Denkvermögen überhaupt. Wir wollen ihm dieſe Bedeutung überlaſſen, und immer unter Vernunft das Vermögen zu ſchließen verſtehen.

Wenn Sie urtheilen, daß der Stein hart iſt, ſo müſſen Sie ſchon die Vorſtellung des Steines und die Vorſtellung der Härte haben; ohne dieſe können Sie nicht urtheilen. Hier ſind dieſe Vorſtellungen die Materie des Denkens, und die Art und Weiſe, wie Sie daraus jenes Urtheil bilden, iſt die Form des Denkens. Bey einem Schluſſe müſſen Sie wiederum gewiſſe Urtheile ſchon als wahr voraus

ſetzen,

ſetzen, um ein anderes daraus zu bilden. Dieſe ſind wiederum die Materie des Schluſſes, und die Art ſelbſt, wie Sie mit dieſem Ihrem gegebenen Urtheile verfahren, indem Sie ſchließen, macht die Form des Schluſſes aus. Bey den Begriffen ſelbſt kommt eben ſo Materie und Form vor. Dieſes behalte ich aber meinem nächſten Briefe vor.

Neunzehnter Brief.

Auch zur Erzeugung eines Begriffs müſſen uns immer ſchon, wie ich ſagte, andere Vorſtellungen gegeben ſeyn. Der Verſtand bringt nämlich Begriffe auf zwiefache Art hervor: Ein Mahl, indem er die Vorſtellungen mehrerer Objekte zu der Vorſtellung eines andern Objekts dergeſtalt vereinigt, daß jede derſelben einem Merkmahle in einem Gegenſtande entſpricht; und dann auch, indem er aus mehrern Begriffen dasjenige, was ihren Gegenſtänden gemein iſt, aushebt. Ich will von jedem insbeſondere reden. Der Mahler, der das Bild einer Landſchaft, die er nie ſah, ent-

wirkt, thut nichts anderes als daß er aus ſeinem Vorrathe von Vorſtellungen eine neue hervor bringt, indem er mehrere Vorſtellungen nur auf gewiſſe Weiſe verknüpft; ingleichen der Tonkünſtler, der ſich eine Reihe von Tönen ſo oder anders zuſammen geſetzt denkt, erzeugt den Begriff eines Objekts aus mehrern andern Begriffen. Die Vorſtellung dieſer einzelnen Töne iſt hier die Materie des Begriffs, den der Tonkünſtler erzeugt.

Aber, wie geſagt, wir erzeugen noch auf eine entgegen geſetzte Art Begriffe, indem wir aus der Vorſtellung mehrerer Objekte nur das ausheben, was ihnen gemein iſt. Nehmen Sie z. B. die Vorſtellung des Baumes; dieſe ſtellt nur einen Gegenſtand nach den Merkmahlen vor, welche der Fichte, der Eiche, der Tanne, mit Einem Worte, welche allen Bäumen gemein ſind. Sie können daher durch Abſtraktion erzeugt werden. Denn unter Abſtraktion verſtehen wir die Verſtandeshandlung, durch welche aus einer Vorſtellung etwas ausgehoben und für ſich allein gedacht wird. Ich will das eben Geſagte auf das gebrauchte Beyſpiel anwenden. Wer noch nicht

den Begriff eines Baumes überhaupt hätte, könnte ihn bilden, wenn er aus der Vorſtellung einer Eiche, einer Fichte, Tanne u. ſ. w. dasjenige aushöbe, was allen dieſen gemein iſt. Solche Vorſtellungen nun, welche Gegenſtände durch Merkmahle vorſtellen, welche zuſammen genommen mehrern Dingen gemein ſind, nennt man Begriffe in dem vorzüglichen Sinne, ingleichen auch abſtrakte Begriffe. Bey dieſen Begriffen ſind nun die Vorſtellungen derjenigen Objekte, aus welchen ſie abſtrahirt werden können, die Materie des Denkens. Wenn ich den Begriff des Baumes aus dem Begriffe der Fichte abſtrahire, ſo iſt dieſe Vorſtellung die Materie des Denkens bey meinem Begriffe. Sie ſehen alſo, daß zu jedem Begriffe immer eine Materie vorhanden oder daß gewiſſe Vorſtellungen da ſeyn müſſen, aus denen er erzeugt wird. Wir können alſo, wie ſchon oben bemerkt iſt, die Materie und die Form bey unſerm Denken unterſcheiden.

Vielleicht iſt es überflüſſig, daß ich dasjenige, was ich in dieſem und in meinem vorhergehenden Briefe von Begriffen geſagt habe, näher zuſammen ſtelle. Ich habe Ihnen drey

Bedeutungen, die das Wort Begriff hat, angegeben. Denn in dem weiteſten Sinne verſtehen wir unter einem Begriffe nichts anderes als die Vorſtellung eines Objekts für ſich genommen; in einem engern Sinne iſt der Begriff eine Vorſtellung, welche der Verſtand aus andern hervor gebracht hat; und in dem engſten eine Vorſtellung von Objekten durch ihre gemeinſamen Merkmahle.

Es iſt das Geſchäft der Logik, das Denken als Denken näher zu unterſuchen. Die Erfahrungs-Seelenlehre braucht es nur in ſo fern zu betrachten, als es uns ſelbſt gewiſſe Erfahrungen von der Seele deutlicher macht.

Zwanzigſter Brief.

Sie erinnern ſich doch noch des Unterſchiedes, den ich in dem Vorhergehenden zwiſchen deutlichen und undeutlichen Vorſtellungen machte? Alle Deutlichkeit unſrer Vorſtellungen iſt allein das Werk des Verſtandes. Denn, ſoll eine Vorſtellung deutlich ſeyn, ſo muß ich vermittelſt derſelben in ihrem Gegenſtande

mehrere Merkmahle unterſcheiden können. Dieſes fordert aber ein zwiefaches Urtheil. Denn erſtens muß ich jedes dieſer Merkmahle mir als dem Gegenſtande zukommend denken, und dann auch muß ich es mir als von den übrigen verſchieden vorſtellen. Das erſte ſo wohl als das zweyte geſchieht durch ein Urtheil. Urtheile ſind aber das Werk des Verſtandes. Denke ich mir z. B. eine Kugel als einen Körper, deſſen Oberfläche in allen ihren Punkten von einem Punkte innerhalb deſſelben gleich weit abſteht; ſo habe ich einen deutlichen Begriff von der Kugel. Durch dieſen lege ich der Kugel erſtens mehrere Merkmahle bey, und dann auch unterſcheide ich dadurch dieſe Merkmahle ſelbſt, eins von dem andern. Alle Deutlichkeit der Erkenntniß iſt alſo nur, wie Sie aus dem Geſagten erſehen, das Werk des Verſtandes, die Vorſtellungen, welche zur Deutlichkeit erhoben ſind, mögen nun durch die Sinnlichkeit oder durch den Verſtand erzeugt ſeyn. Wenn ich mir z. B. eine Gegend, welche ich kenne, deutlich vorſtelle, ſo habe ich die Vorſtellung derſelben nur durch die Sinnlichkeit, weil ich die

Gegend geſehen habe; aber durch den Verſtand allein iſt die Vorſtellung zur Deutlichkeit erhoben. Nicht nur die Deutlichkeit ſolcher Vorſtellungen, welche durch den Verſtand ſelbſt erzeugt ſind, ſondern auch der Vorſtellungen, welche wir durch die Sinnlichkeit haben, wird alſo durch den Verſtand hervor gebracht. Man hat daher den Verſtand durch das Vermögen deutlicher Vorſtellungen erklären wollen; allein dieſe Erklärung iſt zu enge. Denn wenn gleich alle Vorſtellungen zur Deutlichkeit nur durch den Verſtand erhoben werden können, ſo iſt doch nicht jede Vorſtellung des Verſtandes ſelbſt deutlich. Ein Urtheil oder ein Schluß, die uns Vorſtellungen des Verſtandes ſeyn können, können eben ſo wohl undeutlich ſeyn als Vorſtellungen, die uns unmittelbar die Sinne geben.

Auch nur der Verſtand kann uns Erkenntniſſe geben. Erkenntniſſe haben wir, in ſo fern wir urtheilen, und durch unſer Urtheil einem beſtimmten, das heißt, vielmehr dieſem, als jenem Gegenſtande, ein Merkmahl beylegen oder abſprechen. Wenn ich urtheile, daß der Körper ſchwer iſt, ſo er-

kenne ich etwas von dem Körper; und eben ſo erkenne ich etwas von dem Zirkel, wenn ich urtheile, daß er nicht eckig iſt. Hieraus erhellet, daß der Verſtand, in ſo fern er über beſtimmte Gegenſtände urtheilt, das Vermögen der Erkenntniſſe ſey. Indem ich ſage, daß der Verſtand das Vermögen der Erkenntniſſe iſt, behaupte ich nun keinesweges, daß unſre Erkenntniſſe einzig und allein in dem Verſtande ihren Grund haben, daß nicht vielleicht uns anderwärts her Vorſtellungen gegeben ſeyn mögen; ſondern nur, daß der Verſtand es iſt, der dieſe Vorſtellungen zur Erkenntniß verarbeiten kann. Wenn Sie urtheilen, daß die Roſe roth iſt, ſo haben Sie eine Erkenntniß der Roſe. Die Vorſtellung der Roſe ſelbſt und des Rothen, das Sie ihr beylegen, giebt Ihnen aber die Sinnlichkeit, obgleich dieſes Urtheil ſelbſt, welches Sie hier denken, das Werk des Verſtandes iſt.

Durch die Sinnlichkeit ſo wohl als durch den Verſtand erzeugen wir neue Vorſtellungen; und alle neue Vorſtellungen, welche wir erzeugen, können wir nur durch das eine oder das andere dieſer Vermögen hervor bringen. Denn

wenn wir eine Vorſtellung erzeugen, ſo bringen wir ſie entweder aus andern ſchon vorhandenen hervor oder nicht. In dem letztern Falle erzeugen wir die Vorſtellung durch die Sinnlichkeit, und in dem erſtern durch den Verſtand.

Unſer Vorſtellungsvermögen äußert ſich aber nicht allein in der Erzeugung von Vorſtellungen, ſondern es wiederhohlt auch ſchon erzeugte Vorſtellungen. Ich kann z. B., indem ich dieſes ſchreibe, mich wieder zu Ihnen, wie man ſpricht, in den Gedanken verſetzen; Ihr Bild iſt mir ſo gegenwärtig als ob ich Sie ſähe; ich wiederhohle hier mir eine ehemahls gehabte Vorſtellung.

Wir unterſcheiden daher das produktive und reproduktive Vorſtellungsvermögen. Jenes iſt das Vermögen, neue Vorſtellungen zu erzeugen; dieſes hingegen das Vermögen, vorher erzeugte Vorſtellungen zu wiederhohlen. Sinnlichkeit und Verſtand ſind die produktiven Vermögen. Von den reproduktiven werde ich in meinem nächſten Schreiben reden.

Ein und zwanzigſter Brief.

Ehe ich auf die reproduktiven Vermögen kommen kann, muß ich einen Einwurf beantworten, den Sie mir entgegen ſetzen. Witz, Scharfſinn, das Erwartungsvermögen, das Beurtheilungsvermögen und noch einige andere, meinen Sie, ſeyen eben ſo wohl produktive Vermögen als der Verſtand. Dieſes iſt allerdings wahr; allein, wird dadurch meine Behauptung, daß wir keine andere produktive Vermögen haben, als Sinnlichkeit und Verſtand, widerlegt? Denn was ſind jene Vermögen anderes als Arten des Verſtandes, oder vielmehr der Verſtand, in ſo fern er ſich auf eine beſtimmte Weiſe äußert? Ich will ſie insgeſammt an dem gegenwärtigen Orte im voraus kenntlich machen, ehe ich von den reproduktiven Vermögen rede, wenn ich mich gleich keinesweges anheiſchig machen kann, alles von ihnen jetzt ſchon zu erſchöpfen.

Der Witz iſt das Vermögen, die Uebereinſtimmung mehrerer Gegenſtände zu erken-

nen. Es findet ſich aber zwiſchen mehrern Dingen in ſo fern eine Uebereinſtimmung, als dem einen derſelben ein Merkmahl zukommt, welches auch den andern zukommt. In dieſem Sinne des Worts iſt die Bemerkung der auffallendſten Aehnlichkeit das Werk des Witzes; denn Aehnlichkeit iſt nichts anderes als eine Uebereinſtimmung in Beſchaffenheiten. Allein wenn wir jemanden Witz beylegen, ſo legen wir ihm gewöhnlich dieſes Vermögen in einem höhern Grade bey. Wir nennen nur den witzig, der ſehr verſteckte Uebereinſtimmungen zwiſchen Dingen auffindet; ſo wie wir im gemeinen Leben nur alsdann von jemanden ſagen, er habe Verſtand, wenn er durch einen großen Verſtand ſich vor vielen Menſchen auszeichnet. Wir nennen auch Gedanken witzig, wenn ſie unmittelbar eine verſteckte Aehnlichkeit darſtellen oder die Bemerkung derſelben voraus ſetzen. Wir finden es z. B. witzig, wenn Rochefoucault ſagt: „Es „verhält ſich mit der wahren Liebe wie mit „Geiſtererſcheinungen; jedermann redet da„von, aber nur wenige haben ſie geſehen,“ weil hier zwiſchen Dingen eine Uebereinſtim-

mung vorgeſtellt wird, zwiſchen welchen niemand ſie erwarten zu dürfen glaubt.

Der Witz findet immer eine Uebereinkunft zwiſchen mehrern Dingen, der Scharfſinn eine Verſchiedenheit. Alles Unterſcheiden geſchieht mithin nur durch den Scharfſinn. Aber im gemeinen Leben legen wir auch nur demjenigen Scharfſinn bey, der dieſes Talent im vorzüglichen Grade hat. Wir nennen nur den ſcharfſinnig, der Unterſchiede findet, die ſich der Aufmerkſamkeit der meiſten Menſchen entziehen.

„Auf den erſten Punkt antworte ich Ihnen, daß es, genau zu reden, keine Entdeckung, ſondern, wie ich es ſchon genannt habe, ein Fund iſt. Man entdeckt, was man ſucht; man findet, woran man nicht denkt:“ ſchreibt Leſſing; und wir finden ſeinen Gedanken ſcharfſinnig, weil die hier gemachte Unterſcheidung nicht jedermanns Sache ſeyn würde.

Wir nennen den Scharfſinn da, wo er ſich in geringerm Grade äußert, meiſtens das Unterſcheidungsvermögen, weil wir, wie geſagt, unter Scharfſinn nur alsdann dieſes

Vermögen verſtehen, wenn es ſich in einem höhern Grade äußert.

Witz und Scharfſinn ſind, wie ſich aus dem vorher Geſagten ergiebt, nichts als Zweige des Urtheilsvermögens; denn indem ich mir Dinge als ähnlich oder als verſchieden vorſtelle, urtheile ich. Urtheile bringt aber bloß der Verſtand hervor.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es nun auch mit dem Erwartungsvermögen. Wir erwarten etwas, wenn wir uns daſſelbe als zukünftig vorſtellen, oder wenn wir urtheilen, daß es künftig wirklich ſeyn werde. Erwartungen können alſo nur das Werk des Verſtandes ſeyn. Das Zukünftige als Zukünftiges können wir aber nicht aus der Erfahrung unmittelbar erkennen, ſondern unſre Kenntniß deſſelben ſtützt ſich immer auf das Gegenwärtige oder Vergangene. Die Erkenntniß des Zukünftigen haben wir alſo immer durch Schlüſſe; und das Erwartungsvermögen als Erwartungsvermögen iſt eine Aeußerung der Vernunft. Wir ſind uns aber freylich nicht immer der Schlüſſe, durch welche uns das Zukünftige gewiß oder doch wahrſcheinlich wird, beſtimmt bewußt;

deſſen ungeachtet wiſſen wir aber, daß es nicht anders ſeyn kann.

Eben ſo läßt ſich zeigen, daß das Beurtheilungsvermögen nichts mehr und nichts weniger als der Verſtand iſt, in ſo fern er ſich auf eine gewiſſe Art äußert. Denn durch das Beurtheilungsvermögen erkennen wir die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache. Dieſes iſt aber nur dadurch möglich, daß wir ſie mit gewiſſen Regeln vergleichen, denen ſie gemäß ſeyn ſollte; alſo auch durch Schlüſſe. Das Beurtheilungsvermögen, oder das Vermögen, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache zu erkennen, iſt alſo auch ein Zweig des Denkvermögens, und beſonders der Vernunft. Die Schlüſſe, in denen ſich das Beurtheilungsvermögen äußert, gelangen nicht immer bey uns zu einem beſtimmten Bewußtſeyn. Vielleicht wird keines unſrer übrigen Vermögen ſo beſchäftigt; denn bey jedem Entſchluſſe, den wir faſſen wollen, und faſt bey jedem Schritte, den wir zu ſeiner Ausführung thun, müſſen wir dieſes Vermögen befragen.

Zwey und zwanzigſter Brief.

Ich getraue mir die Erklärung von dem Witze gegen alle Einwürfe, welche Sie mir dagegen machen, auf das vollkommenſte zu rechtfertigen. Ich glaube, alles, was Sie gegen dieſelbe vorbrachten, läßt ſich auf zwey Punkte zurück führen. Erſtens ſagen Sie, daß wir nicht bey allen witzigen Gedanken eine Aehnlichkeit denken, und dann auch zweytens, daß manche dieſer Aehnlichkeiten, die der Witz uns vorſpiegeln ſoll, gar nicht vorhanden iſt, daß wir deſſen ungeachtet einen Einfall witzig finden.

Es iſt allerdings wahr, daß nicht in einem jeden witzigen Gedanken unmittelbar eine Aehnlichkeit zwiſchen mehrern Dingen vorgeſtellt wird; allein eben ſo wahr iſt es auch, daß alsdann doch bey ihm eine anderweitige Vorſtellung einer Aehnlichkeit erfordert wird, und deßhalb finden wir auch nur Witz bey demſelben.

Nehmen Sie z. B. folgende Stelle:

Solarino. — — Was giebts neues unter den Kaufleuten?

Shylok. Sie wiſſen, — niemand beſſer als Sie, niemand beſſer als Sie, — um die Flucht meiner Tochter.

Solarino. Das iſt gewiß. Ich kenne wenigſtens den Schneider, der die Flügel gemacht hat, mit denen ſie davon geflogen iſt.

Shakeſpeare's Kaufm. von Venedig, Akt III, Auftr. II, nach Eſchenburgs Ueberſ.

Die Flügel, die der Schneider gemacht hatte, ſind nichts als Mannskleider, in denen Shyloks Tochter entflohen war. Wenn ſie Flügel genannt werden, ſo liegt dieſer Benennung ſchon die Bemerkung einer Aehnlichkeit zum Grunde; deßhalb iſt ſie witzig.

In dem Beyſpiele, welches ich in dem vorher gehenden Briefe von Rochefoucault anführte, wurde die Liebe unmittelbar mit der Erſcheinung eines Geiſtes verglichen. Hier ſcheint keine Aehnlichkeit zu ſeyn und die Vergleichung zu hinken; denn Geiſter hat niemand geſehen. Man kann daher nicht einmahl ſagen, daß wenige Menſchen ſie geſehen haben. Allein deſſen ungeachtet iſt hier die Aehnlichkeit nicht bloß ſcheinbar, ſondern wirklich.

Rocheſoucault legt bey dieſer Vergleichung die Begriffe derer zum Grunde, die von Geiſtererſcheinungen reden; und alsdann kann kein Zweifel ſeyn, daß es mit der wahren Liebe und mit Geiſtererſcheinungen einerley Bewandtniß habe. Wir ſtellen oft durch den Witz ſelbſt die verſchiedenſten Dinge zuſammen, ja, oft finden wir die Bemerkung dieſer Verſchiedenheit ſelbſt Witz, in ſo fern wir, um dieſe Dinge einander entgegen zu ſtellen, zwiſchen ihnen eine Aehnlichkeit voraus ſetzen müſſen. In dem bekannten:

Victrix cauſa placuit diis, victa Catoni.

wird unmittelbar eine Entgegenſetzung gedacht. Allein auf dieſe Entgegenſetzung konnte der Dichter nur durch eine vorher bemerkte Uebereinſtimmung gebracht werden. Das eine gefiel den Göttern, das andere gefiel dem Cato. Hierin, daß beydes gefiel, liegt eine Uebereinſtimmung, die Verſchiedenheit aber in den Weſen, welchen das eine, und welchem das andere gefiel. Man nennt den Witz und Scharfſinn, wenn ſie ſich ſo mit einander verbunden äußern, den ſcharfſinnigen Witz.

Ich

Ich kann die angefangene Materie nicht verlaſſen, ohne noch eins zu berühren. Gedanken, die der Witz erzeugt, werden gewöhnlich, beſonders, wenn ſie durch ihre Neuheit überraſchen, witzige Einfälle genannt: ein Ausdruck, der das, was er ſagen ſoll, ſehr genau bezeichnet. Unter Einfällen nämlich verſtehen wir Gedanken, auf welche wir nicht durch ein vorher gehendes abſichtliches Nachdenken geführt werden, ſondern die wir vielmehr einem glücklichen Zufalle verdanken, auf die wir mehr durch einen hellen Blick ſtoßen, als wir ſie durch mühſames Suchen finden. Wir fordern es von einem witzigen Einfalle, daß ihn mehr die Veranlaſſung, auf welche er paſſen ſoll, herbey führt, als daß wir ihn durch ein angeſtrengtes Nachdenken finden. Eben deßhalb nennen wir auch oft andere Einfälle, wenn ſie beſonders durch ihre Neuheit überraſchen, witzige Einfälle, wenn ſie es gleich eigentlich nicht ſind; denn durch ihre Neuheit und ihr Ueberraſchendes gefallen uns die Einfälle des Witzes vorzüglich. Den Grund dieſes Wohlgefallens kann ich Ihnen an dieſem Orte noch

nicht entwickeln, ſondern dieſes kann erſt weiter unten geſchehen.

In meinem nächſten Schreiben werde ich Sie mit dem reproduktiven Vermögen, als dem Vermögen, ehemahls gehabte Vorſtellungen zu erneuern, bekannt machen. Die Einbildungskraft iſt nichts weiter als ein beſonderer Zweig deſſelben; ſie iſt nämlich nichts anderes als das Vermögen, ehemahls gehabte Anſchauungen zu reproduciren, oder das Vermögen, die Vorſtellung eines empfundenen Gegenſtandes, auch wenn er von uns nicht mehr empfunden wird, zu wiederhohlen.

Drey und zwanzigſter Brief.

Ich ſchmeichle mir wenigſtens, daß ſich Ihnen zuweilen, wenn Sie einen Brief von mir erhalten, mein Bild vergegenwärtigen wird. Ich ſage mit Fleiß: vergegenwärtigen, denn der Anblick eines Briefes von mir wird bey Ihnen die Vorſtellung von mir eben ſo erwecken, als ob ich bey Ihnen wäre, außer daß dieſe Vorſtellung von mir nicht den Grad der Klarheit

und der Lebhaftigkeit hat, als wenn ich Ihnen gegenwärtig wäre. Alsdann iſt Ihre Einbildungskraft beſchäftigt: denn hier ruft die Einbildungskraft eine Vorſtellung durch eine andere herbey; die Vorſtellung des Briefes ruft bey Ihnen die Vorſtellung des Briefſtellers herbey. So verhält es ſich in allen Fällen. Wenn die Einbildungskraft ein Bild vorführen ſoll, ſo muß immer die Vorſtellung eines andern Gegenſtandes vorhergehen, und zwar die Vorſtellung eines Gegenſtandes, der mit dieſem in irgend einem Verhältniſſe ſteht. Ich darf Sie nur auf Ihre eigne Erfahrung aufmerkſam machen, um dieſen Satz zu beſtätigen. Sie werden nämlich oft finden, daß der Gegenſtand, deſſen Vorſtellung das Bild eines andern bey Ihnen herbey führt, mit dieſem durch Zeit und Raum verknüpft war. Von zwey Perſonen, welche Sie beyde an einem Orte geſehen haben, wird ſehr oft die Vorſtellung der einen das Bild der andern bey Ihnen vergegenwärtigen, und eben ſo oft wird eine Begebenheit, von der Sie Augenzeuge waren, Sie an eine kurz vorhergehende oder bald nachfolgende erinnern.

Auf gleiche Art wird auch zweytens die Vorſtellung eines Gegenſtandes ſehr oft die Vorſtellung eines andern ihm ähnlichen bey Ihnen erwecken. Sie dürfen nur jemanden ſehen, der einem geliebten Freunde ähnlich iſt, und ſogleich ſtellt Ihnen die Einbildungskraft das Bild dieſes geliebten Freundes dar.

Eben dieſes werden Sie drittens bey kontraſtirenden oder ſolchen Gegenſtänden finden, welche auf eine auffallende Art von einander verſchieden ſind. Wie oft erinnert uns nicht das ungefällige Weſen eines Menſchen an die zuvor kommende Gefälligkeit eines andern! wie oft eine traurige Begebenheit an eine erfreuliche! oder umgekehrt.

Die Vorſtellung einer Urſache weckt die Vorſtellung der Wirkung, und umgekehrt, die Vorſtellung der Wirkung die Vorſtellung der Urſache. Wenn Sie ein Mühlrad in Bewegung ſehen, ſo entſteht bey Ihnen die Vorſtellung von der Bewegung des Waſſers ſelbſt; die Vorſtellung von der Ofenwärme in einem Zimmer führt Sie eben ſo auf die Vorſtellung des Feuers im Ofen.

Immer ſteht die Vorſtellung des einen Gegenſtandes, der die Vorſtellung des andern erneuert, mit dieſem in einem Verhältniſſe; aber nicht jede Vorſtellung, deren Gegenſtand mit einem andern in einem Verhältniſſe ſteht, erneuert die Vorſtellung deſſelben. Nehmen Sie ein Mahl an, daß meine Handſchrift Ihnen unbekannt wäre, daß Sie mich aber übrigens ſo gut als jetzt kennten; würden Sie wohl bey dem Anblicke meiner Handſchrift ſich meiner erinnern, voraus geſetzt, daß nicht andere Urſachen mein Andenken auffriſchten? Gegenſtände, von denen einer die Vorſtellung des andern erneuern ſoll, müſſen daher, wie Sie ſehen, nicht allein für ſich, ſondern ſie müſſen auch in Beziehung auf denjenigen, bey welchem die Vorſtellung des einen die Vorſtellung des andern hervor rufen ſoll, im Verhältniſſe zu einander ſtehen. Die Vorſtellung eines Menſchen kann bey mir nicht die Vorſtellung eines andern ihm ähnlichen erwecken, wenn ich nicht auf das, worin ſie einander ähnlich ſind, aufmerkſam geweſen bin.

Wir dürfen die vorhin aufgeſtellten einzelnen Regeln für die Reproduktion der Vor-

ſtellungen nur neben einander ſtellen, um die allgemeine Bedingung, ohne welche eine Vorſtellung die andere nicht wecken kann, aufzufinden. Ehe ich dieſes verſuche, muß ich noch eine Anmerkung voraus ſchicken. In der Seele ſind immer mehrere Vorſtellungen zugleich oder wenigſtens ſo ſchnell nach einander wirklich, daß wir ſie als gleichzeitig betrachten. Den Inbegriff aller Vorſtellungen, welche nun zugleich in der Seele wirklich ſind, nennt man eine Totalvorſtellung, und alle einzelne Vorſtellungen, die in ihr vorhanden ſind, Partialvorſtellungen.

Soll nun eine Vorſtellung eine andere hervor rufen können, ſo müſſen beyde durch eine Totalvorſtellung verknüpft ſeyn.

Die Vorſtellung von Gegenſtänden, welche ich an einem Orte geſehen habe, ſind in einer Totalvorſtellung verbunden; ſo auch ſind es Vorſtellungen, wenn ihre Gegenſtände durch die Zeit mit einander verbunden ſind. Auch die Vorſtellung der Urſachen und Wirkungen, wenn ſie ſich einander hervor rufen ſollen, müſſen in einer Totalvorſtellung vereinigt geweſen ſeyn. Ich muß es von beyden wenig-

ſtens ein Mahl gedacht haben, daß ſie in dieſer Verbindung ſtehen, und eben dadurch muß ich ſie ſchon in eine Totalvorſtellung vereinigt haben. Nur bey ähnlichen, und ſo auch bey kontraſtirenden Dingen möchte es nicht ſogleich in die Augen fallen, wie ſie durch eine Totalvorſtellung vereinigt ſind, wenn die Vorſtellung des einen die Vorſtellung des andern herbey ruft.

Dinge nennen wir alsdann einander ähnlich, wenn ihnen gewiſſe Beſchaffenheiten gemein ſind. Die Beſchaffenheit, welche ſich bey dem einen derſelben findet, muß daher auch bey dem andern anzutreffen ſeyn. Mit der Vorſtellung des Gegenſtandes A, welcher einem andern, B, ähnlich ſeyn ſoll, iſt daher die Vorſtellung der gemeinſchaftlichen Beſchaffenheit, welche auch in B anzutreffen iſt, verbunden, und dieſe iſt auch in einer Totalvorſtellung mit B enthalten. Von kontraſtirenden Gegenſtänden läßt es ſich eben ſo leicht darthun, daß ihre Vorſtellungen durch irgend eine Totalvorſtellung mit einander verknüpft ſind; denn ſie müſſen doch in irgend einem Punkte kontraſtiren, und durch dieſen ſind

ſie zu einer Totalvorſtellung verbunden. Wir können uns z. B. kein ungefälliges Betragen eines Menſchen denken, ohne uns ſein Betragen in ein Verhältniß zu gewiſſen Regeln zu ſetzen; dieſe Regeln erinnern uns an das gefällige Betragen irgend eines andern Menſchen als eine kontraſtirende Handlungsweiſe.

Vier und zwanzigſter Brief.

Man nennt das Geſetz, mit welchem ich Sie in meinem vorher gehender Briefe bekannt machte, nach welchem eine Vorſtellung, welche eine andere wieder hervor rufen ſoll, mit dieſer durch eine Totalvorſtellung verbunden ſeyn muß, das Geſetz der Einbildungskraft. Allein obgleich die Einbildungskraft nach dieſem Geſetze wirkſam iſt, ſo iſt es doch der Einbildungskraft keinesweges eigenthümlich, wie jene Benennung doch voraus ſetzen würde. Denn nicht allein Anſchauungen oder Vorſtellungen von Gegenſtänden, wie ſie uns die Empfindung derſelben giebt, ſondern auch Verſtandesvorſtellungen können

nur nach jenem Geſetze wieder bey uns hervor gerufen werden. Soll ein Begriff, ein Urtheil, oder ein Schluß, mit Einem Worte, ein Gedanke, den ich ehemahls ſchon hatte, wieder bey mir hervor gerufen werden; ſo kann dies ebenfalls nur durch eine Vorſtellung geſchehen, mit der er vorher in einer Totalvorſtellung verbunden war. Richtiger nennt man daher das obige Geſetz das Geſetz der Reproduktion der Vorſtellungen. Vorſtellungen, von denen eine die andere unmittelbar reproducirt, nennt man mit einander aſſociirte oder vergeſellſchaftete. Jenes Geſetz wird daher auch das Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen genannt werden.

Aſſociirte Vorſtellungen ſind alſo immer durch eine Totalvorſtellung mit einander vereinigt, wenn gleich mittelbarer Weiſe eine Vorſtellung die andere hervor rufen kann, ohne mit ihr durch eine Totalvorſtellung verknüpft zu ſeyn. Wenn wir unſrer Einbildungskraft freyen Spielraum laſſen, oder auch, wenn wir uns dem Spiele unſrer Gedanken überlaſſen, weil wir unſerm Nachdenken keinen beſtimmten Gegenſtand vorgeſetzt haben;

ſo finden wir oft zu unſrer großen Verwunderung, wie eins das andere herbey führt. Wenn Sie auf den Gang der Unterhaltung in einer gemiſchten Geſellſchaft aufmerkſam geweſen ſind, ſo muß es Sie oft gewundert haben, wie das Geſpräch auf Dinge gefallen iſt, von denen Sie es im voraus nie erwartet hatten. Allein Sie dürfen nur den ganzen Gang des Geſprächs verfolgen, ſo wird ſich in den meiſten Fällen das Räthſel natürlich löſen. Es wird Ihnen begreiflich, wie durch das Erſte das Zweyte, und durch dieſes das Dritte im Geſpräche herbey geführt wurde. Eben das werden Sie oft in den Reden des gemeinen Mannes finden. Er iſt zu wenig Herr über ſeine Einbildungskraft, um Vorſtellungen, die ſie ihm zur Unzeit in den Weg wirft, unterdrücken zu können, er ſpringt von dem hundertſten auf das tauſendſte ab, ehe er der Abſicht, warum er redet, wieder eingedenk wird.

Leſen Sie folgende Stelle des Shakeſpeare, der auch hier der getreue Mahler der Natur iſt:

Rüpel. Gnädiger Herr, ſie ging hoch ſchwanger, als ſie in unſer Haus kam und war, mit Reſpekt zu ſagen, nach gebackenen Pflaumen lüſtern. Gnädiger Herr, wir hatten nur zwey zu Hauſe, und die lagen zu eben der Zeit, wie das geſchah, auf einem Fruchtteller, einem Teller für drey oder vier Groſchen; Ihr Gnaden haben wohl auch ſolche Teller geſehen. Es ſind keine Porzellanteller; aber ſehr gute Teller.

(Gleiches mit gleichem, Akt II, Auftr. II, nach Eſchenburgs Ueberſetzung.)

Rüpel will im Verhöre bloß erzählen, daß eine Frau in das Haus gekommen iſt, in welchem er dient. Dieſes führt ihn auf ihre Schwangerſchaft, dieſes auf die Lüſternheit jener Frau nach Pflaumen, dieſes auf den Teller und ſo weiter ins Unendliche, mögte ich ſagen.

Ich habe mit Fleiß ein ſo auffallendes Beyſpiel gewählt. Die weniger auffallenden werden ſich Ihnen von ſelbſt nach der oben aufgeſtellten Regel erklären; denn immer werden Sie finden, daß die erſte mit der dritten Vorſtellung durch eine Zwiſchenvorſtellung verbunden iſt, ſo auch die zweyte mit der vierten. Ich ſehe, daß ich zu redſelig werde und breche daher ab, da ich eine andere Seite die-

ſer Materie in dieſem Briefe nicht mehr wür-de erörtern können.

Fünf und zwanzigſter Brief.

Nicht alle Vorſtellungen, welche bey uns reproducirt werden, gelangen wieder zur Klarheit; denn ſehr oft werden Sie finden, daß eine klare Vorſtellung Ihnen eine andere klare Vorſtellung herbey führt, ohne daß beyde irgend mit einander durch eine Totalvorſtellung unmittelbar verbunden waren. Sie wiſſen ſich ſelbſt keinen Grund davon anzugeben, wie die eine Vorſtellung Sie auf die andere bringt, bis Sie eine dritte, die mit der erſten, zweyten vergeſellſchaftet war, wieder zur Klarheit erheben. In dieſem Falle ſagen wir ſelbſt, daß wir nicht wiſſen, wie wir auf etwas kommen. Eine andere Erfahrung beſtätigt eben daſſelbe. Gegenſtände, die andern gleichgültig ſind, ſind uns in einem merklichen Grade angenehm oder unangenehm, oder ſogar ſind Gegenſtände, welche andern Menſchen in der Regel angenehm ſind, uns unangenehm, oder

umgekehrt, ſie ſind uns angenehm, ob ſie gleich den meiſten Menſchen unangenehm ſind. Wenn wir dem geheimen Grunde dieſes Gefallens oder Mißfallens nachſpüren, ſo finden wir oft, daß mit der Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes eine andere vergeſellſchaftet iſt, die uns in einem höhern Grade angenehm oder unangenehm iſt. Das Geſicht eines Menſchen iſt uns oft zuwider, indem wir zugleich ſehen, daß andere durch daſſelbe für ihn eingenommen werden, und es iſt nichts als eine Aehnlichkeit mit einer uns verhaßten Perſon, die uns von dem Menſchen entfernt. Carteſius bemerkte in ſich eine Zuneigung zu ſchielenden Perſonen. Bey weiterm Nachforſchen über den Grund dieſer ſo ſonderbaren Zuneigung erinnerte er ſich, daß eine Geſpielinn ſeiner Jugendjahre dieſen Fehler gehabt hatte. Die Vorſtellung dieſer Freundinn, wenigſtens die Vorſtellung von dem Vergnügen, das er in ihrem Umgange genoſſen hatte, mußte hier bey ihm wieder hervor kommen, wenn ſie gleich nicht wieder erweckt wurde. Denn wir ſagen, daß eine Vorſtellung wieder erweckt werde, wenn ſie bey ihrer

Reproduktion uns wieder klar gegenwärtig iſt.

Vielleicht, daß alle Vorſtellungen, welche mit einer andern durch eine Totalvorſtellung vereinigt ſind, durch dieſe jedes Mahl wieder reproducirt werden, wenn gleich öfters keine derſelben wieder erweckt wird, weil unſre Aufmerkſamkeit wegen der zu großen Menge derſelben keine ausheben kann. Ich gebe dieſes für nichts mehr, als ein bloßes Vielleicht, aus, aber für ein Vielleicht, das nicht ohne allen Grund iſt. Denn Vorſtellungen gewiſſer Gegenſtände werden durch einige wieder erweckt, durch andere nicht, ob ſie gleich mit den letztern ſo wohl als mit den erſtern in einer Totalvorſtellung verbunden waren. Die Vorſtellung eines Ortes, an welchem man viele und ganz verſchiedene Menſchen zu ſehen gewohnt iſt, wird Sie nicht leicht an eine beſtimmte Perſon, die Sie dort öfter geſehen haben, und wenn Sie Ihnen auch noch ſo wichtig wäre, erinnern. Allein mit der Vorſtellung eines Ortes, an welchem das Gedränge und Gewühl von Menſchen nicht ſo groß iſt, oder auch, den wir nicht als einen Verſammlungs-

ort einer großen Menge zu betrachten gewohnt ſind, wird nicht ſo leicht das Andenken an dieſen oder jenen Menſchen, den wir daſelbſt ſahen, wenn er uns einiger Maßen wichtig war, wieder erwachen. Der Grund hiervon iſt, dünkt mich, ſehr leicht. Die Menge der Vorſtellungen, welche mit der Vorſtellung des erſtern Ortes auf irgend eine Weiſe durch eine Totalvorſtellung vereinigt ſind, iſt zu groß, als daß jede derſelben wieder klar werden ſollte. Die Klarheit einer jeden von ihnen würde daher die Klarheit der übrigen von ſelbſt hindern.

Welches iſt nun aber das Geſetz, nach welchem von mehrern vergeſellſchafteten Vorſtellungen gerade dieſe und keine andere erweckt wird? werden Sie fragen. Unter allen Vorſtellungen, welche mit einer andern vergeſellſchaftet ſind, wird die reproducirt, welche uns mit der größten Klarheit zugleich mit der reproducirenden Vorſtellung gegenwärtig war. Die Vorſtellung eines Ortes wird von mehrern Perſonen, die ich daſelbſt ſah, nur die Vorſtellung derjenigen bey mir wieder erwecken, auf die ich vorzüglich aufmerkſam war; eine Geſchichte, die mehrern mir bekannten ähnlich iſt, wird mich am

unmittelbarſten an die erinnern, die ich mir mit der größten Klarheit vorgeſtellt habe.

Es folgen hieraus zwey abgeleitete Geſetze: erſtens nämlich, daß eine Vorſtellung um ſo eher bey mir wird wieder erweckt werden, je lebhafter ihr Gegenſtand vorgeſtellt wurde. Die Vorſtellung eines Gegenſtandes iſt nämlich lebhaft, wenn durch das Mannigfaltige, was dieſer enthielt, unſre Aufmerkſamkeit auf ihn gelenkt wurde. Eine Reihe von Tönen giebt eine lebhaftere Vorſtellung als ein einzelner Ton. Die Vorſtellung von jener wird, wenn alles übrige gleich iſt, daher leichter bey mir reproducirt, als die Vorſtellung von dieſem.

Ein zweytes Geſetz, welches aus dem obigen folgt, iſt: Eine Vorſtellung wird um ſo leichter wieder erweckt, mit je größerer intenſiver Klarheit ſie mir gegenwärtig war. Intenſive Klarheit legen wir aber einer Vorſtellung in ſo fern bey, als die einzelnen Merkmahle, welche ſie bey einem Gegenſtande vorſtellt, einen großen Grad der Klarheit haben. Eine Wahrheit, die Sie ein Mahl mit der größten Deutlichkeit gedacht haben, wird Ihnen leichter

ter wieder in den Sinn kommen, als wenn in der Vorſtellung derſelben noch einige Verworrenheit zurück geblieben iſt.

Sechs und zwanzigſter Brief.

Aus den Geſetzen, welche ich in meinem letztern Schreiben für die Wiedererweckung der Vorſtellungen angegeben habe, werden mehrere Erfahrungen begreiflich. Zuerſt iſt es eine ganz gemeine Erfahrung, daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes bey uns die Vorſtellung eines andern um ſo eher wieder erweckt, ſeit je kürzerer Zeit dieſe mit ihr vergeſellſchaftet iſt. Je kürzer die Zeit iſt, daß eine Vorſtellung mit einer andern vergeſellſchaftet iſt, je weniger iſt nämlich voraus zu ſetzen, daß mit dieſer Vorſtellung mehrere andere, und zwar klärere, vergeſellſchaftet ſeyn ſollten. Und eben deßhalb iſt es ganz natürlich, daß ſie um ſo eher wieder erweckt werde.

Daß die Zeit an ſich ſelbſt hierzu nichts thue, können Sie ſchon aus Ihrer eignen Er-

fahrung ſehen. Wenn Sie heute an einen Ort kommen, an welchem Sie geſtern eine Perſon, die Ihnen merkwürdig iſt, geſehen haben; ſo wird mit dem Anblicke dieſes Ortes das Andenken an ſie wieder aufleben. Dieſes würde ebenfalls geſchehen, wenn Sie nach mehrern Jahren an den Ort zum erſten Mahle zurück kämen, weil alsdann gleichfalls nicht noch andere neue Vorſtellungen mit demſelben vergeſellſchaftet ſeyn würden. Hingegen wenn Sie ſchon öfter wieder an denſelben Ort zurück gekommen ſind, ſo weckt die Vorſtellung deſſelben nicht mehr die Vorſtellung der Perſonen, welche Sie daſelbſt ſahen, dieſe Vorſtellungen mögen nun erſt ſeit kurzer oder ſchon ſeit einer längern Zeit mit einander vergeſellſchaftet ſeyn.

Gegenſtände beſchäftigen, wenn ſie neu ſind, unſre Aufmerkſamkeit mehr, als wenn ſie alt ſind, das heißt: ſie ſind uns mit mehrerer Klarheit gegenwärtig. Der Grund hiervon liegt außer einem gewiſſen Vergnügen, das neue Gegenſtände uns verurſachen, von welchem ich erſt weiter unten reden kann, auch darin, daß mit einer neuen Vorſtellung noch

nicht ſo viele andere Vorſtellungen vergeſellſchaftet ſind, welche unſre Aufmerkſamkeit von derſelben abziehen. Man legt allem, was uns neu iſt, in ſo fern einen gewiſſen Reitz bey, welchen man den Reitz der Neuheit nennt. Die Neuheit des Gegenſtandes an ſich genommen würde dieſes nicht bewirken können.

Ein Gegenſtand, der mit einem andern ſehr kontraſtirt, wird die Vorſtellung deſſelben unverzüglich wecken, voraus geſetzt, daß beyde ſchon mit einander im Kontraſte gedacht ſind. Auch hiervon iſt der Grund aus dem vorhin aufgeſtellten Geſetze von der Wiedererweckung der Vorſtellungen begreiflich; denn die Vorſtellung des einen kontraſtirenden Gegenſtandes hebt die Vorſtellung des andern, d. h.: ſie macht, daß dieſe uns mit um ſo größerer Klarheit gegenwärtig iſt.

Eine andere Erſcheinung kann Ihnen eben ſo wenig Schwierigkeit verurſachen. Wenn Sie einen Gegenſtand mit einem andern ſehr klar und deutlich in einem Verhältniſſe gedacht haben, ſo wird die Vorſtellung des einen die Vorſtellung des andern immer wieder erwecken.

Sieben und zwanzigſter Brief.

Die Einbildungskraft iſt, wie ich ſchon vorher bemerkte, nichts anderes als ein Zweig des reproduktiven Vermögens, oder eigentlicher, das reproduktive Vermögen ſelbſt, in ſo fern es ſich in der Erneuerung der Vorſtellungen äußert, welche wir unmittelbar durch die Empfindung erhalten. Natürlich muß daher von der Wiederhohlung der Vorſtellungen durch die Einbildungskraft alles das gelten, was von der Reproduktion der Vorſtellungen überhaupt wahr iſt, und ſo auch von der Wiedererweckung der Vorſtellungen, welche wir ehemahls aus der Empfindung von Gegenſtänden erhalten haben. Die Einbildungskraft erweckt aber leichter ehemahls gehabte Vorſtellungen wieder, als unſer übriges reproductives Vermögen, voraus geſetzt, daß alles andere gleich iſt. Die Vorſtellung eines ehemahls geſehenen Gegenſtandes, einer Reihe von Tönen, wird leichter wieder bey uns erweckt, als eine ehemahlige Reihe von Gedanken. Der

Grund ſcheint in der Lebhaftigkeit und Stärke dieſer Vorſtellungen zu liegen.

Wir finden ſo auch, daß in der Regel die Einbildungskraft Anſchauungen der äußern Sinne leichter und mit mehrerer Lebhaftigkeit reproducirt, als Anſchauungen des innern Sinnes, weil jene in der Regel uns mit mehrerer Klarheit und Lebhaftigkeit gegenwärtig ſind, als dieſe. Ich ſage: in der Regel; aber nicht, daß wir es ohne Ausnahme finden: denn die Vorſtellung eines außerordentlichen Gemüthszuſtandes, der ſich unſer, ſo zu ſagen, gänzlich bemächtigt, erwacht eben ſo leicht und oft noch leichter wieder, als die Vorſtellung eines äußerlich empfundenen Gegenſtandes.

Unter den äußern Sinnen ſelbſt finden wir in Anſehung des Grades der großen oder geringen Leichtigkeit, mit welcher die Vorſtellungen derſelben wieder erweckt werden, einen auffallenden Unterſchied; denn die Vorſtellung eines ehemahls empfundenen Tons wird z. B. leichter als die Vorſtellung eines ehemahls empfundenen Geſchmacks wieder bey uns aufgeweckt. Hier ſcheint folgende Stu-

ſenfolge Statt zu finden. Am leichteſten werden die Vorſtellungen des Geſichtsſinnes, nächſt dieſen die Vorſtellungen des Gehörsſinnes, wenn alles Uebrige gleich iſt, geweckt. Auf dieſe folgen die Vorſtellungen des Gefühlsſinnes, des Geſchmacksſinnes und des Geruchsſinnes in der angegebenen Ordnung.

Ich ſage, wenn alles Uebrige gleich iſt; denn dem Tonkünſtler wird ſich in den meiſten Fällen leichter eine ehemahls empfundene Reihe von Tönen als ein geſehener Gegenſtand wieder vergegenwärtigen. Der Grund dieſer Ausnahme iſt ſelbſt der Grund der Regel. Der Tonkünſtler hatte ſich dieſe lebhafter vorgeſtellt, als den ſichtbaren Gegenſtand. In der Regel iſt dieſes aber umgekehrt; denn die Vorſtellungen des Geſichtsſinnes ſind uns gewöhnlich mit mehr Lebhaftigkeit und Klarheit gegenwärtig, als die des Gehörsſinnes, und deßhalb werden ſie auch der Regel nach leichter wieder erweckt. Sie ſehen alſo, daß dieſes der vorhin aufgeſtellten Regel der Wiedererweckung der Vorſtellungen völlig gemäß iſt; denn nach dieſer wird eine Vorſtellung immer um ſo leichter wieder

erweckt, als ſie uns mehr lebhaft gegenwärtig war.

Einbildungen haben der Regel nach nie den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke, den Anſchauungen haben. Das lebhafteſte Bild meines Freundes, das die Einbildungskraft mir vorführt, ſteht gegen den wirklichen Anblick deſſelben nur wie im Schatten. Durch dieſen ſchwächern Grad der Lebhaftigkeit und Klarheit unterſcheiden wir die Einbildung von der wirklichen Gegenwart eines Gegenſtandes.

Der Grund hiervon liegt in der Natur der Empfindungen ſelbſt. Wir empfinden einen Gegenſtand von unſrer Willkühr unabhängig, wenn er einmahl auf unſre Sinne wirkt, und hierdurch zieht er unſre Aufmerkſamkeit unwillkührlich auf ſich. Eben deßhalb aber können Einbildungen ſich nicht zu dieſem Grade der Klarheit erheben. Hieraus erhellet auch, warum Vorſtellungen der Einbildungskraft gewöhnlich nur dann, wenn unſre Sinne ruhen, zu einem beträchtlichen Grade der Lebhaftigkeit gedeihen. Geſpenſter hat der Aberglaube nie anders als im Dunkel der Nacht geſehen, wo die Empfindungen des Ge-

ſichts nicht durch ihre Klarheit die Gaukelſpiele der Einbildungskraft vernichten können. Im Traume ſelbſt hat es mit der Einbildungskraft dieſelbe Bewandtniß. Weil unſre äußern Sinne in demſelben den Eindrücken von Gegenſtänden verſchloſſen ſind, oder weil dieſe uns wenigſtens nicht klare Anſchauungen von jenen Gegenſtänden geben können; ſo hat die Einbildungskraft freyes und ungehindertes Spiel. Was Wunder, daß wir alsdann alles, was ſie uns vorſpiegelt, wirklich zu ſehen, zu hören, mit Einem Worte, durch unſre Sinne wahrzunehmen glauben?

Da die Empfindungen einen größern Grad der Lebhaftigkeit und Stärke haben, als die Vorſtellungen der Einbildungskraft, dieſe aber an Lebhaftigkeit und Stärke die Vorſtellungen des Verſtandes, welche bey uns reproducirt werden, übertreffen; ſo folgt ganz natürlich, daß unſre Verſtandesvorſtellungen, wenn ſie reproducirt werden, wie auch die Erfahrung lehrt, nicht den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, der unſern durch Empfindung erzeugten Vorſtellungen eigenthümlich iſt.

Acht und zwanzigſter Brief.

Noch kann ich Ihnen, wie Sie wünſchen, den Zuſtand des Traumes nicht völlig erklären, aber Ihnen vieles von dieſem befremdend ſcheinenden Zuſtande begreiflich zu machen, werde ich bald im Stande ſeyn. Ich muß noch vorher über einige andere Gegenſtände, insbeſondere über den Zuſtand des Wachens und des Schlafens und über ein anderes Vermögen, das bey dem Traume eine ſo vorzügliche, ja vielleicht die erſte Rolle ſpielt, ich meine das Fiktionsvermögen, Ihnen meine Gedanken mittheilen.

Erlauben Sie mir, ehe ich auf dieſes kommen kann, zuvor einen Blick auf das, was wir bisher von dem Vorſtellungsvermögen verhandelt haben, zurück zu werfen.

Unſer Vorſtellungsvermögen äußert ſich nicht allein in der Erzeugung neuer, ſondern auch in der Wiederhohlung ſchon vorhandener Vorſtellungen. In der erſtern Rückſicht nennen wir es das produktive, und in der letztern

das reproduktive Vermögen. Es giebt nun gewiſſe Aeußerungen deſſelben, in welchen beyde Vermögen zuſammen wirken, in welchen das produktive und das reproduktive Vermögen zugleich thätig ſind. Da dieſes nun auf mehrfache Art geſchieht, ſo unterſcheiden wir ſo fern mehrere zuſammen geſetzte Vermögen. Ein ſolches iſt z. B. das Gedächtniß: es wiederhohlt nicht allein ehemahls gehabte Vorſtellungen; ſondern wir erkennen vermittelſt deſſelben auch die wiederhohlten Vorſtellungen für ſolche an, die wir ſchon ehemahls gehabt haben. Das erſtere iſt, wie von ſelbſt in die Augen fällt, das Werk des reproduktiven Vermögens; das letztere aber geſchieht durch ein Urtheil, und alſo durch den Verſtand, mithin durch das produktive Vermögen. Ich eile, Ihre Wißbegierde in Anſehung des Traumes zu befriedigen und behalte mir daher das, was ich Ihnen von dem Gedächtniſſe zu ſagen habe, für einen andern Ort vor.

Zuerſt will ich alſo von dem Fiktionsvermögen reden.

Wir ſtellen uns Gegenſtände, die wir nie geſehen, gehört, noch auf irgend eine an-

dere Weiſe empfunden haben, der Art nach eben ſo vor, als ob ſie unſern Sinnen gegenwärtig wären; das heißt: den Grad der Klarheit und Lebhaftigkeit, welcher unſern Anſchauungen eigen iſt, abgerechnet, haben wir Vorſtellungen, die eben ſo beſchaffen ſind als die Anſchauungen der Gegenſtände ſelbſt, welche ſie vorſtellen.

Sie können ſich z. B. das Bild eines geflügelten Pferdes eben ſo vergegenwärtigen, als wenn es Ihren Sinnen zugegen wäre. Der Mahler, der das Bild einer Landſchaft entwirft, die er nie ſah, verfährt auf gleiche Weiſe. Vorſtellungen dieſer Art nennen wir ſinnliche Dichtungen. Dieſe Nahmen ſind aus der Natur der Sache begreiflich. Dichtungen nennen wir ſie deßhalb, weil wir ihren Gegenſtand gleichſam ſchaffen; ſinnliche Dichtungen, weil ſie ihren Gegenſtand auf ähnliche Art als die Sinne vorſtellen. Das Vermögen zu ſolchen Vorſtellungen nennen wir das ſinnliche Dichtungsvermögen.

In dem ſinnlichen Dichtungsvermögen muß nun zuerſt die Einbildungskraft mitwirken. Sie muß uns ein Mannigfaltiges

von Vorſtellungen geben, die in der ſinnlichen Dichtung des Gegenſtandes verknüpft werden ſollen. Der Mahler, welcher das Bild einer Landſchaft entwirft, kann die Vorſtellung der einzelnen Gegenſtände, die er in ihr verbindet, die einzelnen Farben, die er in ihr zuſammen ſetzt, nur aus ſeiner Einbildungskraft nehmen. Außer der Einbildungskraft muß aber auch der Verſtand zu dieſen Vorſtellungen mit wirken; denn er muß dieſes Mannigfaltige auf eine gewiſſe Art mit einander, ſo oder anders, verknüpfen, und alles zu einem Ganzen vereinigt vorſtellen. Die Einbildungskraft mögte mir immer das Bild eines Pferdes und das Bild von Flügeln geben; wenn mein Verſtand nicht beydes zu einem Ganzen vereinigte, ſo würde das Bild des geflügelten Pferdes nie wirklich werden. Das Fiktionsvermögen iſt alſo ein aus Einbildungskraft und dem Verſtande zuſammen geſetztes Vermögen. Zuweilen begreift man dieſes Vermögen ſelbſt mit unter dem Nahmen der Einbildungskraft, und verſteht unter dieſer das Vermögen, abweſende Gegenſtände der Art nach als gegenwärtig vorzuſtellen. Allein beſ-

ſer iſt es, wenn wir den Ausdruck Einbildungs-kraft ſo beſtimmt nehmen, als ich ihn vorher erklärte, wenn wir bloß darunter das Vermögen, Anſchauungen zu reproduciren, verſtehen, da dieſes von dem Dichtungsvermögen noch verſchieden iſt, und wir für daſſelbe ſonſt keinen eigenthümlichen Nahmen haben würden. Die Einbildungskraft äußert ſich faſt nie ohne das Fiktionsvermögen; denn faſt immer nimmt dieſes Vermögen Veränderungen mit unſern Einbildungen vor, die freylich oft ſehr unmerklich ſind. Wenn ich im Traume eine mir bekannte Perſon an einem Orte ſehe, wo ich ſie ſonſt nie ſah, ſo iſt dieſes das Werk des Fiktionsvermögens, nicht der bloßen Einbildungskraft. Denn das Bild meines Freundes an dieſem Orte, wo ich ihn ſonſt nie ſah, iſt mir nie durch die Sinne gegeben; hier wird nicht bloß eine ehemahls gehabte Vorſtellung wiederhohlt, ſondern mehrere durch die Einbildungskraft wiederhohlte Vorſtellungen werden zu einer einzigen vereinigt.

Neun und zwanzigſter Brief.

Schlafen und Wachen ſind nicht allein Zuſtände des Körpers, ſondern auch Zuſtände der Seele, mit deren Unterſchiede ich Sie vorher genauer bekannt machen muß, ehe ich Ihnen mein Verſprechen, den Zuſtand des Traumes zu erklären, erfüllen kann. Im Schlafe ſind unſre Empfindungen nicht ſtark und beſtimmt genug, uns zu klaren Vorſtellungen von Gegenſtänden zu führen, wie im Wachen. Es ſcheint dieſes zunächſt von dem Zuſtande unſers Körpers herzurühren: denn alle Empfindungen äußerer Gegenſtände ſetzen ſinnliche Eindrücke voraus; für dieſe ſcheint aber der Körper im Schlafe nicht ſo empfänglich zu ſeyn, als im Wachen. Von Seiten des Körpers ſcheint der Zuſtand des Schlafens ein Zuſtand der Ruhe aller andern, als der bloß animaliſchen, Bewegungen zu ſeyn; im Zuſtande des Wachens hingegen ſcheinen wir zu jenen vorzüglich aufgelegt zu ſeyn. Denn wir wiſſen, daß ſtarke körperliche Ermüdung den

Schlaf herbey führt, daß eine ruhige körperliche Lage ihn befördert, und umgekehrt, daß wir gewöhnlich nach dem Schlafe geſtärkt wieder erwachen, und daß gewaltſame Veränderungen den Zuſtand des Schlafes unterbrechen. Doch es ſey dem Arzte vorbehalten, dieſes weiter zu erklären. Nur das eine bemerke ich, daß der Uebergang vom Schlafe zum Wachen, und umgekehrt der Uebergang vom Wachen zum Schlafen, in der Regel immer nach dem Geſetze der Stätigkeit geſchieht, daß wir allmählig einſchlafen und allmählig aufwachen; denn kurz nach dem Entſchlafen iſt der Schlaf am ſchwächſten, und eben ſo auch kurz vor dem Erwachen, voraus geſetzt, daß wir nicht durch eine gewaltſame Art aus dem Schlafe gerufen werden. Eben weil im Schlafe unſre Empfindungen geſchwächt ſind, äußert die Einbildungskraft ihre ganze Gewalt in Verbindung mit dem ſinnlichen Dichtungsvermögen. Sie ſpiegeln uns Dinge vor, die wir zu ſehen und zu hören glauben, obgleich unſer Auge und Ohr allen Eindrücken verſchloſſen zu ſeyn ſcheinen. Denn jene Vorſtellungen werden nicht durch klärere Empfindungen ver-

dunkelt, die unſre Aufmerkſamkeit ſtärker auf ſich ziehen und durch welche ſie in Schatten geſetzt werden könnten. Eben daher iſt im Traume alles auch nur nach den Geſetzen der Einbildungskraft verknüpft. Ich ſehe z. B. in dieſem Augenblicke meinen Freund bey mir im Zimmer, und im folgenden an einem Orte, der Meilen weit von hier entfernt iſt, weil ich hier zuerſt ſeine Bekanntſchaft machte. Die Vorſtellung meines Freundes mußte mich an dieſen Ort verſetzen, an den ich vielleicht tauſend Mahl und mit dem innigſten Vergnügen gedacht hatte. Ich ſehe an dieſem Orte Gegenſtände, die vielleicht meine Aufmerkſamkeit auf ſich zogen, und von dieſen wird aus gleichem Grunde die Vorſtellung anderer Gegenſtände herbey geführt.

Die Einbildungskraft führt aber nicht allein Bilder von Gegenſtänden herbey, ſondern dieſe werden durch das ſinnliche Dichtungsvermögen auf mannigfaltige Art verknüpft. Es iſt nichts gewöhnlicher, als daß wir im Traume Perſonen an Orten ſehen, wo wir vorher ſie nie ſahen; daß wir ſelbſt mit Perſonen beſchäftigt ſind, die uns bis dahin fremd waren.

Die

Die Einbildungskraft allein kann dieſes nicht; ſondern nur das Dichtungsvermögen kann es wirken.

Aber wie, werden Sie fragen, fangen die Träume an; was iſt es, was die Einbildungskraft und das ſinnliche Dichtungsvermögen in Wirkſamkeit ſetzt? So weit wir dem Anfange unſrer Träume nachſpüren können, gehen ſie insgeſammt von dunkeln äußern Empfindungen aus. Haben im Schlafe die äußern Empfindungen gleich nicht die Stärke und Lebhaftigkeit wie im Wachen, ſo hören ſie doch nicht gänzlich auf. Selbſt die ſchwächern Empfindungen ſcheinen im Schlafe nicht gänzlich zu verlöſchen. Wir empfinden z. B. Wärme und Kälte, ſo wie das Unbehagliche gewiſſer Lagen, und ſuchen ihnen durch Bewegung unſers Körpers abzuhelfen. So greifen wir z. B. nach der Decke, wenn ein Theil des Körpers durch Entblößung erkältet wird. Allein immer ſind die Empfindungen zu unbeſtimmt, wenn anders der ſinnliche Eindruck nicht einen außerordentlichen Grad der Stärke hat. Die Einbildungskraft ſchiebt dieſen Empfindungen daher ſogleich ein Bild unter, und der Anfang des Traumes iſt da.

Die Geſchichte eines Traumes, aus welchem ich in meinen Jugendjahren aufgeſchreckt wurde, beſtätigt dieſes. Ich träumte nämlich von einer ziemlich hohen Mauer zu fallen. Als ich aus meinem Traume aufgeſchreckt war, fand ich, daß die Bettſtelle, in der ich ſchlief, gebrochen und ich wirklich gefallen war. Daß ich gerade von der Mauer zu fallen glaubte, war übrigens ſehr natürlich; denn dieſe Mauer hatte ich oft erklettert, und war mehrmahls in Gefahr geweſen, von ihr zu fallen.

Dreyßigſter Brief.

Im Traume ſind aber nicht allein die Einbildungskraft und das Fiktionsvermögen thätig; ſondern wir fürchten, wir hoffen, empfinden, ſo gut wie im Wachen, Freude und Traurigkeit, Schreck, Beruhigung u. ſ. w., ingleichen begehren und verabſcheuen wir. Mit Einem Worte: außer der Einbildungskraft und dem Fiktionsvermögen ſind auch das Begehrungs- und Gefühlsvermögen wirkſam. Die-

ſes iſt völlig begreiflich, indem die Wirkſamkeit dieſer Vermögen von der Wirkſamkeit des Vorſtellungsvermögens ſelbſt abhängt.

Selbſt der Verſtand iſt im Traume nicht unthätig; denn im Traume ſuchen wir eben ſo wie im wachenden Zuſtande alles, was ſich uns im Raume und in der Zeit darſtellt, zu verknüpfen. Die einzelnen Traumbilder ſtellen ſich uns nicht bloß iſolirt dar; ſondern wir ſehen unter ihnen eine Folge und ein Beyſammen ſeyn und Verhältniſſe, in welchen ſie in Rückſicht auf dieſe gedacht werden. Ja, wir ſtellen ſogar im Traume Ueberlegungen an; wir unterreden uns mit andern, theilen ihnen unſre Gedanken mit und glauben die ihrigen dagegen zu hören; ſtimmen ihnen bey oder ſind mit ihnen uneins.

Die Einbildungskraft ſpielt aber doch in dieſem Zuſtande die erſte Rolle. Sie beſtimmt die Wirkſamkeit der übrigen Vermögen und hält ſie auf. Hieraus wird es begreiflich, wie unſer Verſtand ſo oft in ſeinen Aeußerungen aufgehalten wird, wie wir Ungereimtheiten nicht einſehen, welche im Zuſtande des Wachens uns unmöglich entgehen könnten. Denn

ehe der Verſtand über etwas Ueberlegungen anſtellen kann, hält die Einbildungskraft ihm oft ſchon neue Bilder vor, durch welche das vorher Gehende ihm, ſo zu ſagen, aus dem Geſichte gerückt wird.

Eben deßhalb, weil die Einbildungskraft die einzelnen Theile des Traumes herbey führt und mit einander verbindet, zeigt ſich in unſern Träumen in der Regel eine Unordnung, eine Abweichung von dem, was wir gewöhnlich erfahren. Die einzelnen Theile des Traumes, die Dinge, die wir im Traume ſehen und hören, ſind auf eine Art mit einander verknüpft, welche allen Naturgeſetzen, die wir kennen, widerſpricht. Es iſt z. B. nichts ſeltenes, daß ich in dem gegenwärtigen Augenblicke im Traume hier, und in dem nächſtfolgenden an einem mehrere Meilen entfernten Orte bin. Im Wachen iſt eine ſo ſchnelle Verſetzung von einem Orte zu dem andern nicht möglich. Oft erregt das, was wir im Traume ſehen und hören, wenn ſeine Abweichung von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu auffallend iſt, unſre Verwunderung; wir ſtehen bey uns an, ob wir wachen oder träu-

men. Aber lange laſſen wir uns von dieſem Zweifel nicht beunruhigen. Die Aufmerkſamkeit hat nicht Zeit, bey dem, was jene Verwunderung erregt, zu verweilen; und eben deßhalb erkennen wir während des Traumes ſelbſt unſern Traum nie für das, was er iſt, für einen Traum. Jenes Gefühl der Verwunderung iſt aber ſelbſt der klärſte Beweis von der Thätigkeit des Verſtandes im Traume, und eben ſo auch von der Thätigkeit der Einbildungskraft; denn verwundern können wir uns nur über das, was wir als von einer Regel abweichend erkennen. Verwunderung ſetzt mithin immer nicht allein die Vorſtellung gewiſſer Regeln, ſondern auch die Vergleichung derſelben mit einem Falle voraus. Beydes iſt aber nur durch den Verſtand möglich. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zeigt ſich eben ſo wohl in dieſer Verwunderung; denn wenn die Gegenſtände, die uns im Traume vorkommen, nicht nach den Geſetzen der Einbildungskraft, ſondern nach den Naturgeſetzen, unter welchen ſie ſtehen, verbunden wären, ſo würde nichts da ſeyn, was uns in Verwunderung ſetzen könnte.

Selbſt das Erwartungsvermögen kann ſich im Traume äußern: das, was uns im Traume vorkommt, kann uns auf das Zukünftige ſchließen laſſen; und hierdurch werden die prophetiſchen Träume, wie man ſie nennt, dem größten Theile nach begreiflich.

Ein und dreyßigſter Brief.

Sie glauben alſo, daß ich aus meinem Traume, deſſen ich in meinem vorletztern Briefe *) erwähnte, nicht aufgeſchreckt, ſondern daß ich aus demſelben durch den Schmerz vom Falle aufgeweckt ſey. Ich war freylich ziemlich unſanft gefallen: aber mir wenigſtens iſt es dennoch wahrſcheinlich, daß mein Traum durch das allmählige Brechen der Bettſtelle und ein natürliches Schwanken in meiner Lage erſt herbey geführt und durch die Empfindung des Falles erſt vollendet ſey; denn der Schmerz von dieſem Falle war doch nicht ſo ſtark geweſen, mich aus dem Schlafe aufzuwecken. Es iſt auch nichts ungewöhnliches, daß Schreck, Angſt und an-

*) Neun und zwanzigſter Brief, S. 146.

dere ſtärkere Gefühle, die mit Traumbildern verbunden ſind, uns aus dem Zuſtande des Traumes zurück führen. Der Menſch, der ſich im Traume z. B. auf dem Blutgerüſte ſähe, wird aus ſeinem ſchrecklichen Traume von ſelbſt erwachen. Denn nach einer ganz gemeinen Erfahrung ſind mit ſtärkern Seelenveränderungen ſtärkere Veränderungen des Körpers verbunden. Schreck z. B. ſetzt den Körper in eine ſehr jähe Bewegung, Furcht macht einen erblaſſen u. ſ. w. Die körperlichen Veränderungen aber, die zu jähe, zu ſtark ſind, führen uns von dem Zuſtande des Schlafens in den Zuſtand des Wachens zurück, ſie brechen daher auch den Traum ſelbſt ab.

Ich komme jetzt auf die Materie zurück, die ich zu Ende meines letztern Briefes abbrach, auf die prophetiſchen Träume. Ich darf Ihnen wohl kaum noch ſagen, daß man darunter ſolche Träume verſteht, die uns künftige Ereigniſſe im voraus zeigen. Die Erfüllung derſelben dem Zufalle beymeſſen, heißt, ſich aus dem Handel ziehen, ohne etwas zu erklären, und ihre Wirklichkeit läugnen, zu vielen glaubwürdigen Erzählungen widerſprechen. Zum Glücke

bedürfen wir alles deſſen nicht. Was die Erfahrung uns von der Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes im Traume gelehrt hat, ſchließt das ganze Räthſel bey der einen Art von Träumen auf, und bey einer andern Art iſt die Erfüllung aus einem andern Grunde begreiflich. Es giebt nämlich Träume, welche die Furchtſamkeit und Leichtgläubigkeit der Menſchen ſelbſt in Erfüllung bringt. Wenn z. B. jemanden träumt, daß er zu einer gewiſſen Zeit ſterben werde; was iſt natülicher, als daß ihm, wenn er in einem hohen Grade furchtſam iſt, dieſer Traum das Leben koſtet? Die unaufhörliche Vorſtellung von einem bevor ſtehenden Tode kann dieſen ganz natürlich herbey führen. Nichts iſt nämlich bekannter, als daß lebhafte Vorſtellungen von gewiſſen körperlichen Veränderungen dieſe herbey führen.

Eine andere Art von Träumen geht aus einem entgegen geſetzten Grunde in Erfüllung. Denn bey ihnen geſchieht das Zukünftige nicht, weil es uns vorher träumte; ſondern umgekehrt, wir ſehen es vorher im Traume, weil es in Zukunft zur Wirklichkeit gelangt. Dieſe Art von Träumen kann man in der ei-

gentlichſten Bedeutung prophetiſche nennen, und dieſe ſind eigentlich aus der Wirkſamkeit des Erwartungsvermögens im Traume erklärlich.

Unſer Erwartungsvermögen nämlich läßt uns immer das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen oder Vergangenen erkennen. Die Vorſtellung des Vergangenen kann nun ſehr leicht im Traume wieder aufgeregt, und dadurch dann die Vorſtellung des Zukünftigen hervor gebracht werden. Dieſes Künftige aber ſtellt das Dichtungsvermögen uns bildlich dar; und ſo iſt es denn begreiflich, daß wir das Zukünftige im Traume vorher ſehen.

Es iſt aber möglich, daß ein Theil des Traumes uns das Zukünftige richtig vorher ſagt und alſo in Erfüllung geht, und daß das Uebrige eben deßhalb, weil es uns geträumt hat, in Erfüllung geht. Es träumt mir z. B., daß mir mein Freund durch den Tod entriſſen wird und daß ich bey ſeiner Beerdigung die und die Worte ausſpreche. Mein Freund ſtirbt wirklich nach einiger Zeit, und bey ſeinem Begräbniſſe rede ich auch jene Worte, die ich im Traume ausſprach. Daß mein Freund ſtarb,

war natürlich. Eine auszehrende Krankheit nagte ſchon lange an ſeinem Leben. Die Beſorgniß für ſein Leben erwachte im Traume, und der Traum vergegenwärtigte das Künftige. Was ich im wachenden Zuſtande bloß würde erwartet, bloß als etwas Künftiges würde gedacht haben, das denke ich im Traume nicht allein, ſondern meine Phantaſie ſtellt es mir gleich in einem Bilde dar. Dieſes beſtimmt mich zu Empfindungen, die ſich in gewiſſen Worten Luſt machen. Wenn mein Freund wirklich ſtirbt; was iſt alsdann natürlicher, als daß jene Empfindungen, die ich im Traume hatte, ſelbſt wieder erwachen, und daß ſie in eben dieſelben Worte ausbrechen, in welchen ich ſie im Traume äußerte.

Zwey und dreyßigſter Brief.

Ich glaube, nach den Gründen, die ich Ihnen in meinem letztern Briefe mitgetheilt habe, läßt ſich jeder Traum, der mit einer nachfolgenden Begebenheit zuſammen trifft, erklären. Allein ehe eine ſolche Erklärung vernünf-

tiger Weiſe gefordert werden kann, muß die Wirklichkeit des Traumes ſelbſt außer Zweifel geſetzt ſeyn. Denn eines Theils mag die Liebe zum Wunderbaren gewiß keinen kleinen Theil ſolcher prophetiſchen Träume erdacht haben, und andern Theils mag auch mancher, der ſolche Träume von ſich erzählt, ſich ſelbſt täuſchen.

Man kann, wie ich dargethan zu haben glaube, im Traume ſelbſt das Künftige vorher ſehen. Daß man aber in vielen Fällen ſich hinterher einbildet, die Begebenheit beſtimmter vorher geſehen zu haben, als es wirklich geſchehen iſt, iſt ganz natürlich. Denn wenn ein Theil einer Begebenheit mit einem Traume zuſammen trifft, ſo wird man leicht verleitet, zu glauben, daß auch alles Uebrige im Traume vorher vorgekommen ſey. Dieſes iſt um ſo natürlicher, da wir uns der einzelnen Theile eines Traumes hinterher nur dunkel zu erinnern pflegen, und daher die Einbildungskraft um ſo leichter denſelben verändern und nach der wirklichen Begebenheit, die wir als die Erfüllung des Traumes anſehen, modeln kann.

Wenn gleich die Erklärung eines jeden Traumes, welcher eingetroffen iſt, nach den vorhin aufgeſtellten Gründen möglich iſt, ſo folgt doch keineswegeſ, daß deßhalb vernünftiger Weiſe aus der bloßen Erzählung eines Traumes von demſelben eine Erklärung gefordert werden könne, geſetzt auch, daß die Wahrheit des Traumes ſelbſt und jedes erzählten Umſtandes deſſelben, ſo wie das Zuſammentreffen des Traumes mit einer nachfolgenden Begebenheit nicht dem geringſten Zweifel mehr ausgeſetzt iſt; denn jeder Traum und ſeine Erfüllung iſt etwas ganz individuelles durchgängig Beſtimmtes. Jede, auch die ausführlichſte, Erzählung deſſelben kann uns nur einige, nicht alle Umſtände, die dem Traume und der Begebenheit vorher gingen, angeben. Wer aber ſteht uns dafür, daß in der Erzählung des Traumes und ſeiner Erfüllung nicht gerade diejenigen Umſtände übergangen ſind, die uns das Räthſel ſehr natürlich aufgelöſet hätten? Denn jede Erklärung ſetzt immer gewiſſe thatſächliche Beſtimmungen voraus, worauf allgemeine Regeln angewendet werden; und wie leicht liegen dieſe bloß in Umſtänden, die der

Erzähler entweder ſelbſt nicht wußte, oder die er, wenn er ſie auch wußte, uns abſichtlich verſchwieg, weil dieſe Umſtände von dem Traume an ſich und ſeiner Erfüllung keinen deutlichern Begriff geben! Statt aller andern mag dieſes folgender Traum, den Cicero *) und Valerius Maximus **) erzählen, vielleicht der wunderbarſte von allen, welche erzählt werden, beweiſen.

Zwey reiſende Freunde aus Arkadien kommen auf einer Reiſe nach Megara. Der eine von ihnen tritt in einem Gaſthofe, und der andere bey einem Gaſtfreunde ab. Dem letztern erſchien ſein Freund und Reiſegefährte im Traume und bath um Hülfe, da er in Gefahr ſey, von ſeinem Wirthe ermordet zu werden. Aus dem Schlafe aufgeſchreckt, wollte jener ſchon in das Wirthshaus, ſeinem Freunde zu Hülfe zu eilen, als er ſich beſann, daß alles ihm nur geträumt habe, und er ſich wieder ſchlafen legte. Kaum war er wieder eingeſchlafen, als ſein Freund ſchon wieder blu-

*) De divinatione, lib. I, cap. XXVII.

**) Lib. I, cap. VII.

tig vor ihm ſtand, ihn zu beſchwören, daß er ſeinen Tod wenigſtens nicht ungerächt laſſen mögte, da er ſo eben von ſeinem Wirthe ermordet ſey. Sein Leichnam, fügte er hinzu, werde jetzt mit Miſt bedeckt und aus dem Thore gefahren. Jener erwachte hierauf, lief gleich nach dem Thore hin, fand den Wagen und ließ den Wirth zur Strafe ziehen. So erzählen Valerius Maximus und Cicero den Traum, oder vielmehr dieſe zwey Träume, nur mit einem Unterſchiede. Cicero nämlich erzählt, daß der Ermordete ſeinem Freunde in dem zweyten Traume geſagt habe, ſein Leichnam werde den andern Morgen früh aus der Stadt gefahren. Dieſer ſey darauf am Morgen hingegangen, habe, wie er den Wagen an dem Thore geſehen, den Fuhrmann angehalten und gefragt, was er auf den Wagen geladen habe. Der Fuhrmann ſey erſchrocken, davon geflohen, und man habe den Leichnam des Ermordeten auf dem Wagen gefunden.

Angenommen, daß es mit dieſem ganzen Traume ſeine Richtigkeit habe, ſo ſcheint nichts wunderbarer und nichts unerklärlicher als eben

dieſer Traum, und gleichwohl wäre vielleicht nichts leichter, als dieſen Traum zu erklären. Dieſes wenigſtens hat neulich ein Schriftſteller ſehr ſcharfſinnig gezeigt, wenn er gleich den Traum nicht ſelbſt erklärt haben ſollte. *) Er beſtimmt bloß die Umſtände, welche die Erzählung bey der Begebenheit übergeht oder doch nicht beſtimmt genug angiebt, und die ſich doch an ſich müſſen beſtimmen laſſen, z. B. ob Megara der Beſtimmungsort dieſer Reiſenden geweſen oder ob ſie nur durchgereiſet, wie lange ſie ſich in dem letztern Falle daſelbſt hätten aufhalten wollen, ob ſie vornehmen oder geringen Standes geweſen, ob ſie zu Fuße, zu Pferde ihre Reiſe gemacht oder ob ſie gefahren. Dieſe Umſtände, wie geſagt, beſtimmt der Erklärer des Traumes nach Wahrſcheinlichkeit und zeigt, wenn man ihm dieſe zugiebt, wie ohne Wunder die Träume haben entſtehen und mit der Wirklichkeit zuſammen treffen können.

*) Natürliche Erklärung des berühmten Traums eines Arkadiers, (beym Valerius Maximus, Buch 1, Kap. 7,) als Beantwortung einer darüber aufgegebenen Preisfrage, von G. W. K. Hof 1795.

Doch ich will Ihnen das Wichtigſte aus ſeiner Erklärung mittheilen.

Der Verfaſſer jener Schrift macht es nämlich wahrſcheinlich, daß Megara nicht das Ziel der Reiſe jener Freünde geweſen ſey, welches, wie mich dünkt, ſchon aus der Erzählung des Valerius ſo wohl als des Cicero an ſich erhellt, und über dies, daß die Reiſenden nicht Perſonen ganz geringen Standes geweſen ſeyen, weil Reiſen mehr unter Perſonen vornehmen als geringen Standes voraus zu ſetzen ſind.

Auf die letztere Vorausſetzung glaubt er auch annehmen zu können, daß ſie ihre Reiſe zu Wagen gemacht hatten, und daß derjenige von ihnen, der bey ſeinem Gaſtfreunde abgetreten war, in dem Gaſthofe, wo der andere eingekehrt war, geweſen ſey; vielleicht weil ihr Wagen zuerſt mit beyden daſelbſt angefahren ſey, oder vielleicht um mit ſeinem Freunde und Reiſegefährten etwas abzureden. Hier habe jener, ſetzt er hinzu, den Miſtwagen geſehen.

Aus der Geſchichte ließe ſich ferner vermuthen, fährt unſer Erklärer fort, daß der Wirth ſchon öfter dergleichen Mordthaten verübt haben müſſe, weil dieſer, nachdem der

Mord

Mord geſchehen ſey, den Ermordeten, um allen Verdacht von ſich zu entfernen, auf die angegebene Art fortgeſchafft habe. Hieraus ſey ferner wahrſcheinlich, daß der Gaſtfreund des einen der Reiſenden dieſen mit der Gefahr bekannt gemacht habe, in der ſein Freund geſchwebet.

Dieſes ſetzt der Erklärer jener beyden Träume als wahrſcheinlich voraus, und, wie ich glaube, mit allem Fug und Recht, und gründet darauf folgende Erklärung.

Der erſte Traum war ſchon aus der Beſorgniß des Freundes für ſeinen Freund begreiflich. Auch ſagte die Erzählung nicht, daß dieſer gerade zu der Zeit ermordet ſey, als er jenem im erſten Traume erſchien. Dieſes ſey alſo auch nicht zu erklären.

Wie jener aus dieſem Traume aufgewacht ſey, habe es ihn zwar beruhigen müſſen, daß das, was ihm vorgekommen war, nur Traum ſey, aber ganz habe er doch nicht alle Beſorgniſſe aufgeben können. Es ſey nichts natürlicher, als daß in ſeiner Beſorgniß ſich ihm alles, was er Tages vorher in dem Gaſthofe geſehen hatte, und alſo auch der

Wagen mit Dünger, von neuen vergegenwärtigt, und daß, da er mit dieſen Vorſtellungen eingeſchlafen, der zweyte Traum entſtanden ſey. Daß er gerade da aufgewacht, wie der Wagen vorbey gefahren, ſey nicht unwahrſcheinlich, weil dieſer Wagen wahrſcheinlich in aller Frühe aus dem Thore geſchafft ſey, und der Träumer durch die Stärke ſeiner Gemüthsbewegung dem Zuſtande des Wachens ſehr nahe geweſen und daher das Geräuſch des Wagens, der vielleicht vorbey gefahren ſey, vernommen habe und dadurch vollends aufgeweckt ſey.

Wie geſagt, dieſe Umſtände mögen alle wahr ſeyn oder nicht; genug, ſie ſind möglich und größten Theils, wenn das Faktum wahr iſt, wahrſcheinlich. Hat der Erklärer gleich nicht alles getroffen, ſo hat er doch gezeigt, daß dieſer Traum vielleicht uns, die wir das Faktum nicht genug in ſeiner Individualität kennen, unerklärlich, daß er aber nicht an ſich unerklärlich ſey.

Drey und dreyßigſter Brief.

Geſtern, lieber Freund, machte ich, um des heitern, ſchönen Frühlingstages zu genießen, einen Spaziergang nach P.. *) zu unſerm alten Freunde W. Sie wiſſen, wie gern ich mich mit dem guten Alten unterhalte, und wie gern er ſich allen mittheilt, die ihn ſuchen. Allein geſtern fand ich ihn ſtumm und ſichtbar in ſich verſchloſſen. Ich fragte nach der Urſache, und es war nichts anderes als ein Traum, den er die vorige Nacht gehabt hatte, ſo ſonderbar und unordentlich, als nur immer einer ſeyn kann.

Auf meine angelegentliche Bitte gab er mir folgende Erzählung von demſelben.

„Ich wurde“, erzählte er mir, „von einem „Manne überfallen. Dieſer zerhackte mir zu„erſt“, (ob mit einem Meſſer, Degen oder wo„mit ſonſt, wußte er nicht,) „meinen linken „Arm, darauf den rechten. Nachdem ich die„ſe Marter überſtanden, ſchlachtete dieſer

*) Einem Dorfe in der Nähe von G**, dem damahligen Wohnorte des Verfaſſers.

„Mann ein Kalb und zog ihm das Fell ab. „Wie dieſes geſchehen, wurde mein Rückgrad „eben ſo, wie vorher meine Arme, zerfleiſcht. „Alles geſchah mehr in der Dämmerung als „am Tage. Ich empfand dabey die ſchreck„lichſten Schmerzen, und nichts war mir em„pfindlicher, als die Gleichgültigkeit und das „Lächeln meines Peinigers.“ Sie wiſſen, unſer W. iſt kein Gelehrter, aber doch ein Mann von ſehr geſundem und treffendem Verſtande. Dennoch mußte ich ihm eine kleine Aengſtlichkeit wegen ſeines Traumes zu Gute halten. Ich hielt es indeß für meine Pflicht, ihm die Gedanken, welche er ſich dieſes Traumes wegen in den Kopf geſetzt hatte, möglichſt auszureden. Ich fragte ihn alſo, ob er ſich mit einem der Gegenſtände, die ihm in dem Traume vorgekommen, beſchäftigt habe. Er wußte ſich hierauf nicht zu beſinnen, ſondern ſagte mir vielmehr, daß er Tages vorher eben ſo wie jeden andern Tag in dem gewöhnlichen Gange ſeiner Geſchäfte geweſen wäre, und daß er kurz vor dem Schlafengehen ſeiner Gewohnheit nach in einem Buche, das er mir zeigte, einem herrlichen Buche, wie er hinzu ſetzte, geleſen.

Es waren Moſers Reliquien, vierte Auflage, Frankfurt 1767.

In dieſem Buche hatte er von S. 94 bis S. 105 geleſen. Ich bat mir das Buch auf einige Augenblicke aus und las jenes Stück mit Aufmerkſamkeit. Mir fielen folgende Abſchnitte auf.

„Zu ſtarke Geiſter blenden mit ihrem „Glanze zu ſehr, oder ſie führen auch wohl ein „ſolches elektriſches Feuer bey ſich, das die, „welche ihnen zu nahe kommen, verwundet „oder gar zerſchmettert.“ (S. 94 daſ.)

„Ein jedes Genie kann dem Römer nach„ſagen: gebt mir ſo viel Gebieth als meine „Kühhaut bedecken kann.“ (S. 105.)

„Zeichen ſchwerer bevor ſtehender Gerichte, „gewiſſer härteſten Züchtigungen, wenn Höfe „verblendet werden, unter jenen Umſtänden „den Rath, die Warnungsſtimme großer „Männer nicht mehr zu hören, wenn ſie wohl „verhöhnt, verachtet, unbrauchbar gemacht „und endlich gar hinaus geſtoßen werden. So „zieht die Sonne von einem Horizonte, „an dem es Nacht werden ſollte.“ (S. 10 eb.)

Kaum hatte ich dieſe Stellen geleſen, als mir der ganze Traum kein Räthſel mehr war. Denn die Vorſtellung des Verwundens, die bey Leſung der erſten Stelle bey meinem Freunde erwachen mußte, führte ſicher den erſten Theil des Traumes herbey. Daß ihm zuerſt der linke, dann der rechte Arm, und zuletzt der Rückgrad zerhackt wurde; hiervon kann ich mir einen ſehr wahrſcheinlichen Grund angeben. Es iſt eine bekannte Sache, daß man im Schlafe öfters ſeine Lage zu verändern pflegt, beſonders in einem unruhigen Schlafe, in welchem ſich nur Träume einſtellen. Erſt lag unſer Freund wahrſcheinlich auf der linken Seite, vielleicht, daß eine Unbequemlichkeit ſeiner Lage in ihm eine unangenehme Empfindung erregte, der die Einbildungskraft nach einem vorher ſchon aufgeſtellten Geſetze *) ein beſonderes Bild ſubſtituirte. Was war alſo natürlicher, als daß dieſes das Bild der Verwundung war, welches den Träumenden vor dem Schlafengehen beſchäftigt hatte? Wahrſcheinlich verließ er auch dieſe Lage, wie es in einem unruhigen Schlafe

*) Neun und zwanzigſter Brief, S. 145.

natürlich iſt, warf ſich auf die rechte Seite und glaubte am rechten Arme aus eben dem Grunde daſſelbe zu empfinden, was er vorher an dem linken fühlte. Natürlich mußte er eben daſſelbe auf dem Rücken empfinden, wie er ſich vielleicht auf dieſen gelegt, und die Einbildungskraft mußte hier daſſelbe Bild vorſchieben.

Daß das Kalb geſchlachtet wurde, iſt wiederum nicht unbegreiflich. Die Vorſtellung der Verwundung führte auf die Vorſtellung des Schlachtens. Daß es gerade ein Kalb war, machte die Kühhaut in der zweyten Stelle, welche er vor dem Schlafengehen geleſen hatte. Allein, daß ein Kalb und nicht vielmehr eine Kuh geſchlachtet wurde, iſt mir wenigſtens daraus wahrſcheinlich, weil nicht mehrere Menſchen vorher im Traume aufgetreten waren, die doch hierzu erforderlich wären.

Ich geſtehe gern, lieber Freund, daß dieſe Erklärung noch vielleicht Lücken haben mag, daß ſie nicht durchaus alles erklärt; aber ſie zeigt doch, dünkt mich, daß uns jeder Traum aus den aufgeſtellten Geſetzen völlig begreiflich ſeyn würde, wenn wir alle Vorſtellungen wüßten, mit denen der Träumende ſich vorher

beſchäftigt. Hätte ich acht Tage ſpäter den Traum von unſerm Freunde gehört, ſo wäre ich vielleicht ſo unvermögend geweſen, denſelben zu erklären, als tauſend andere, bey denen wir das vorher Gehende nicht wiſſen.

Vier und dreyßigſter Brief.

Gedächtniß iſt das Vermögen, ehemahls gehabte Vorſtellungen mit dem Bewußtſeyn zu wiederhohlen, ſie ſchon ehemahls gehabt zu haben. In der Thätigkeit des Gedächtniſſes läßt ſich alſo zweyerley unterſcheiden: zuerſt nämlich die Reproduktion gewiſſer Vorſtellungen, und über dies noch das Bewußtſeyn, daß wir dieſe Vorſtellung ſchon ehemahls gehabt haben. Dieſes letztere heißt Erinnerung des Gegenſtandes einer ſolchen Vorſtellung, und das Vermögen, ſich eines Gegenſtandes zu erinnern, das Erinnerungsvermögen.

Das Gedächtniß iſt alſo, wie Sie ſehen, nicht mit dem bloßen reproduktiven Vermögen einerley; denn ich kann die Vorſtellung eines Gegenſtandes bey mir reproduciren, ohne mir

bewußt zu ſeyn, dieſen Gegenſtand mir ſchon vorher vorgeſtellt zu haben, mit Einem Worte, ohne mich ſeiner zu erinnern. Die Einbildungskraft z. B. kann mir das Bild eines vormahls geſehenen Gegenſtandes wieder herbey führen, ohne daß ich mir deſſen als eines ſchon vorher geſehenen bewußt wäre. Auf der andern Seite iſt auch das Gedächtniß nicht mit dem Erinnerungsvermögen einerley. Wo das Gedächtniß ſich äußert, äußert ſich auch das Erinnerungsvermögen; allein nicht umgekehrt äußert ſich überall, wo das Erinnerungsvermögen thätig iſt, auch das Gedächtniß. Denn ich kann die Vorſtellung einer und eben derſelben Sache zu wiederhohlten Mahlen haben, und jedes Mahl aus eben demſelben Grunde wie das erſte Mahl. Ich kann z. B. einen und eben denſelben Gegenſtand nach wiederhohlten Mahlen von neuen ſehen; alsdann iſt das reproduktive Vermögen nicht thätig, ſondern allein das produktive. Gleichwohl können wir in allen Fällen dieſer Art uns der Vorſtellung als einer ſchon ehemahls gehabten bewußt ſeyn, oder uns ihres Gegenſtandes erinnern.

Das Gedächtniß iſt alſo ein zuſammen geſetztes Vermögen, ein Vermögen, zu deſſen Aeußerungen das reproduktive Vermögen und der Verſtand einwirken: *) das reproduktive Vermögen, in ſo fern wir ehemahls gehabte Vorſtellungen durch das Gedächtniß wiederhohlen; der Verſtand, in ſo fern wir die reproducirten Vorſtellungen für ehemahls gehabte anerkennen, oder in ſo fern bey den Aeußerungen des Gedächtniſſes Erinnerung vorkommt.

Aber wie iſt es möglich, eine gegenwärtige Vorſtellung für eine ehemahls gehabte anzuerkennen? Beyde unmittelbar zu vergleichen, iſt unmöglich; denn die Vorſtellung, ſo wie ſie mir ehedem gegenwärtig war, iſt in dieſem Augenblicke nicht mehr vorhanden.

In ſehr vielen Fällen erinnern wir uns eines Gegenſtandes vermittelſt gewiſſer Vorſtellungen, welche mit ihm vergeſellſchaftet ſind. Nichts iſt z. B. gewöhnlicher, als daß, wenn mir eine Geſchichte erzählt wird, die ich ſchon vormahls hörte, mir die Zeit und der

*) Acht und zwanzigſter Brief, S. 128.

Ort wieder in den Sinn kommen, wenn und wo ich ſie hörte, und daß ich mich ihrer ſo wieder erinnere. Eben ſo erinnere ich mich gewiſſer Perſonen nur vermittelſt des Ortes der Geſellſchaft, wo ich ſie zuerſt erblickte.

Allein dieſe Art der Erinnerung ſetzt ſchon eine andere voraus. Sie ſetzt voraus, daß wir reproducirte Vorſtellungen erkennen, oder daß wir uns ihrer als ehemahls gehabter bewußt ſind. Dieſes geht aber nur durch die Vergleichung derſelben mit den gegenwärtigen Anſchauungen an. Wir finden nämlich, daß wir gewiſſe Gegenſtände nicht wirklich anſchauen, wenn wir ſie gleich anzuſchauen vermeinen, weil ſie nicht mit den Gegenſtänden, die wir jetzt anſchauen, zugleich wirklich ſeyn können. Wir urtheilen daher, daß wir die Vorſtellung derſelben reproduciren. Wir müſſen alſo eine zwiefache Erinnerung unterſcheiden: die unmittelbare und die mittelbare. Bey jener gründet ſich unſer Bewußtſeyn, eine Vorſtellung ſchon ehemahls gehabt zu haben, auf unſre Vorſtellung anderer gegenwärtiger Dinge, mit denen ihr Gegenſtand nicht zugleich wirklich ſeyn kann. Die Anſchauungen erken-

nen wir aber durch den ihnen eigenthümlichen Grad der Lebhaftigkeit. Bey der mittelbaren Erinnerung hingegen erkennen wir eine Vorſtellung wieder durch andere, die mit ihr vergeſellſchaftet und gleichfalls reproducirt ſind, für eine ehemahls gehabte.

Wenn wir im Stande ſind, die Vorſtellung von etwas durch das Gedächtniß zu erneuern, ſo ſagen wir, daß wir daſſelbe behalten. Dieſes Behalten einer Sache iſt alſo von der wirklichen Erneuerung ihrer Vorſtellung ſelbſt verſchieden. Dieſe geſchieht immer vermittelſt gewiſſer vergeſellſchafteter Vorſtellungen, und jedes Mahl mit um ſo mehrerer Klarheit und Beſtimmtheit, je klärer uns unſre Vorſtellung von der Sache gegenwärtig war.

Fünf und dreyßigſter Brief.

Einige Vorſtellungen werden von uns abſichtlich, und andere unabſichtlich durch das Gedächtniß wieder erneuert. In dem erſtern Falle beſinnen wir uns auf etwas, nämlich

auf den Gegenſtand einer ſolchen Vorſtellung.

Die abſichtliche Erneuerung einer Vorſtellung mögte bey dem erſten Anblicke widerſprechend ſcheinen: denn weil ſie abſichtlich geſchehen ſoll, ſo muß ich mir ihren Gegenſtand ſchon vorſtellen; alsdann aber, könnte man ſagen, iſt die Vorſtellung ſchon vorhanden und kann nicht noch erſt hervor gerufen werden.

Allein Sie dürfen ſich nur erinnern, daß wir einen und eben denſelben Gegenſtand auf mehrfache Art vorſtellen können, durch Begriffe in dem engern Sinne des Worts und durch Anſchauung; und dieſe Schwierigkeit iſt gehoben.

Wenn ich mich auf einen Gegenſtand beſinnen will, ſo muß ich freylich mir ihn jetzt ſchon vorſtellen und auch eine Vorſtellung deſſelben hervor rufen wollen; allein die letzte Vorſtellung deſſelben, welche hervor gerufen werden ſoll, iſt nicht die, durch welche ich mir den Gegenſtand vorſtelle, indem ich mich erſt auf denſelben beſinnen will. Ich will das eben Geſagte durch ein Beyſpiel erläutern. Geſetzt, ich will mich auf eine Geſchichte be-

ſinnen, die ich in einer Geſellſchaft hörte; ſo ſtelle ich mir natürlich dieſe ſchon im voraus vor, aber nicht ſo, als wenn ich mich ſchon auf ſie beſonnen hätte, ſondern nur bloß durch gewiſſe allgemeine Merkmahle, z. B. daß ich ſie in der Geſellſchaft, von dem und dem, bey dieſer oder jener Veranlaſſung u. ſ. w. habe erzählen hören, oder durch irgend andere allgemeine Merkmahle.

Es fällt von ſelbſt in die Augen, daß, wenn wir uns auf etwas beſinnen ſollen, dieſes nur vermittelſt gewiſſer Vorſtellungen geſchehen könne, die mit demſelben vergeſellſchaftet ſind; denn durch dieſe kann überhaupt nur eine ehemahls gehabte Vorſtellung wieder hervor gerufen werden. Die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen denken wir in vielen Fällen eben ſo wie die, auf welche wir uns beſinnen wollen, nur durch allgemeine Merkmahle, durch welche wir zu einer andern Vorſtellung von demſelben Gegenſtande geführt werden, welcher dann zuletzt die Vorſtellung, welche wir eigentlich ſuchen, wieder herbey führt. Ich bleibe bey dem vorher gehenden Beyſpiele, um dieſes zu erläutern.

Wenn ich mich auf etwas beſinnen will, was ich in einer Geſellſchaft gehört habe, ſo werde ich mir zuerſt die Vorſtellung der Perſon, von der ich es hörte, oder der Veranlaſſung, bey welcher mir es erzählt wurde, wieder zu vergegenwärtigen ſuchen. Die Vorſtellung von dieſer iſt aber mit der Vorſtellung desjenigen, worauf ich mich eigentlich beſinnen will, vergeſellſchaftet. Die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen werden aber immer ſchon im voraus durch gewiſſe gemeinſame Merkmahle, oder durch Begriffe, gedacht.

Der ganze Gang, den wir bey dem Beſinnen nehmen, iſt alſo folgender. Geſetzt, ich will mich auf einen Gegenſtand beſinnen, ſo muß ich immer ſchon wiſſen, daß die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes mit gewiſſen andern vergeſellſchaftet iſt. Dieſe muß ich daher ſelbſt wieder hervor rufen. Um aber dieſes abſichtlich thun zu können, muß ich mir dieſe Gegenſtände auch ſchon im allgemeinen durch gewiſſe Merkmahle vorſtellen.

Es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß wir uns auf eine Sache um ſo leichter beſinnen, je klärer wir ſie ſelbſt, und dann auch, je

klärer wir ihre Verbindung mit andern dachten. Denn je klärer wir uns eine Sache vorſtellen, um ſo leichter kann ihre Vorſtellung hinterher wieder klar werden, und je klärer wir ſie in Verbindung mit etwas anderm dachten, je leichter muß es uns ſeyn, vermittelſt eines ſolchen Gegenſtandes die Vorſtellung des erſtern wieder hervor zu rufen, indem wir eben hierdurch im Stande ſind, Gegenſtände aufzufinden, mit deren Vorſtellung die Vorſtellung des Gegenſtandes, auf den wir uns beſinnen wollen, vergeſellſchaftet iſt.

Sechs und dreyßigſter Brief.

Vielleicht findet ſich in Anſehung keines andern Vermögens eine ſo große, oder wenigſtens eine ſo auffallende, Verſchiedenheit unter den Menſchen, als in Anſehung des Gedächtniſſes. Um dieſe Unterſchiede gehörig anzugeben, müſſen wir beſtimmen, worauf es bey dem Gedächtniſſe ankommt.

Zuerſt kommt es darauf an, ob man mehr oder minder leicht etwas in das Gedächtniß auf-

auffaßt, d. h.: es dahin bringt, daß man es überhaupt behält. Wer leicht etwas behält, dem legt man ein fähiges Gedächtniß bey. Es giebt Menſchen z. B., welche eine verwickelte Erzählung gleich das erſte Mahl behalten, oder die einen Aufſatz nur ein Mahl dürfen durchgeleſen haben, um ihn ſogleich auswendig zu wiſſen, indeß andere weit mehrere Mühe darauf verwenden müſſen. Die erſtern haben ein fähiges Gedächtniß. Wenn jemand, der ein ſehr fähiges Gedächtniß hat, gleich leicht etwas behält, ſo folgt doch nicht, daß er es deßhalb lange und genau, d. h.: ohne etwas davon zu nehmen oder dazu zu ſetzen, behalten ſollte.

Es kommt daher auch zweytens bey dem Gedächtniſſe auf die Dauer und Genauigkeit, mit der wir etwas behalten, an. Wer lange und genau etwas behält, dem legen wir insbeſondere ein gutes Gedächtniß bey. Eigentlich ſollte man unter einem guten Gedächtniſſe jedes Gedächtniß verſtehen, welches irgend eine Vollkommenheit hat. Der Sprachgebrauch ſchränkt dieſen Ausdruck aber bloß auf ein Gedächtniß ein, welches lange und

mit Genauigkeit etwas behält. Ein Gedächtniß, das etwas mit Genauigkeit behält, wird insbeſondere ein treues Gedächtniß genannt. Selten werden Sie finden, daß jemand, der ein ſehr fähiges Gedächtniß hat, auch ein treues Gedächtniß hat. Der Grund iſt in die Augen fallend: denn das fähige Gedächtniß behält leicht; dieſe Leichtigkeit, etwas zu behalten, erſtreckt ſich aber auf Gegenſtände aller Art. Es iſt daher natürlich, daß die Vorſtellung des einen Gegenſtandes mit der Vorſtellung des andern ſich vermiſcht und daher auch mit ihr verwechſelt wird. Ein Menſch, der z. B. vieles geleſen und ein fähiges Gedächtniß hat, wird oft das eine mit dem andern verwechſeln.

Das treue Gedächtniß finden wir in der Regel mit einem guten, ſcharfſinnigen Verſtande, der Dinge nach ihren Unterſchieden genau vorſtellt, vereinigt. Auch hiervon, glaube ich, iſt der Grund ſichtbar: denn der ſcharfſinnige Verſtand iſt auf die Verſchiedenheiten der Dinge aufmerkſam; er faßt daher die Vorſtellungen derſelben mit vieler Beſtimmtheit auf und kommt hierdurch dem Gedächtniſſe ſelbſt zu Hülfe.

Am meiſten kommt es narůtlicher Weiſe bey dem Gedåchtniſſe darauf an, ob wir vermittelſt deſſelben ehemahls gehabte Vorſtellungen unſrer gegenwårtigen Abſicht gemåß erneuern kőnnen oder nicht. Es giebt Menſchen, deren Gedåchtniß einen ungeheuern Vorrath von Materialien aufbewahrt, der ihnen aber zu nichts nůtzt, ſondern ihnen vielmehr őfters ſelbſt im Wege iſt; denn dieſe Menſchen werden oft zur Unzeit von ihrem Gedåchtniſſe an Dinge erinnert, die eigentlich jetzt ganz aus ihrem Wege liegen ſollten. Und eben daher kommt es, daß ihr Gedåchtniß ſelbſt ihnen Hinderniſſe in Anſehung ihres Verſtandesgebrauchs macht; denn das Gedåchtniß zieht nur zu oft ihre Aufmerkſamkeit von denen Gegenſtånden ab, mit welchen es eigentlich beſchåftigt ſeyn ſollte. Wir finden auf der andern Seite wieder Menſchen, denen alles, was ſie einmahl behalten haben, ganz zu Gebothe ſteht, die alles aus dem Vorrathe, den ihr Gedåchtniß aufbewahrt, wie und wann ſie es brauchen, hervor hohlen kőnnen. Dieſen legen wir ein glůckliches Gedåchtniß bey. Dieſe Benennung iſt im hőchſten Grade

paſſend; denn nur ein ſolches Gedächtniß kann den Abſichten, welche wir bey dem Gebrauche unſers Verſtandes haben, vorzüglich beförderlich ſeyn. Am ſichtbarſten iſt das glückliche Gedächtniß bey dem guten Geſellſchafter. Er trägt zu der geſellſchaftlichen Unterhaltung nicht ſo wohl durch die Menge deſſen, was er giebt, ſondern vielmehr dadurch, daß er es immer zur rechten Zeit und am rechten Orte giebt, ſo vieles bey.

Sieben und dreyßigſter Brief.

Unſer Verſtand bedarf faſt beſtändig der Beyhülfe des Gedächtniſſes; denn dieſes muß ihm größten Theils die Materialien herbey führen, welche er bearbeiten ſoll. Sie können z. B. den ſchon erworbenen Vorrath Ihrer Erkenntniſſe nicht benutzen, um neue daraus zu erzeugen, wenn das Gedächtniß ſie Ihnen nicht wieder hervor langt. Die Erfahrungen, daß Männer, welche durch einen tiefen und eindringenden Verſtand ſich auszeichneten, ein bewundernswürdiges Gedächtniß hatten, ſind

daher begreiflich. Es iſt nicht befremdend, daß ein Leibnitz noch in ſeinem Alter den größten Theil der Aeneide, welche er in ſeiner Jugend geleſen hatte, auswendig wußte; daß Grotius ein Gedächtniß hatte, welches ihn in den Stand ſetzte, alle Nahmen der Soldaten, welche er bey einer Muſterung gehört hatte, zu wiederhohlen. Denn ohne ein ſo außerordentliches Gedächtniß, getraue ich mir zu behaupten, hätte Leibnitz gewiß nicht Leibnitz werden können.

Gleichwohl hat man lange Zeit hindurch geglaubt, daß ein vorzügliches Gedächtniß mit einem beſondern Verſtande nicht beſtehen könne. Man ließ ſich wahrſcheinlich durch falſche Schlüſſe aus einigen Erfahrungen, von denen man ſelbſt einige nicht gehörig angeſtellt hatte, hierzu verleiten. Denn eines Theils iſt es gewöhnlich, Männer, die einen vorzüglichen Verſtand haben, über die Schwäche ihres Gedächtniſſes klagen zu hören, und dann auch bey Männern, welchen kein vorzüglicher Verſtand verliehen iſt, einen ausnehmenden Reichthum des Gedächtniſſes zu finden. Iſt aber die erſte Klage ſchon eine unmittelbare Erfah-

rung, daß es jenen Männern an Gedächtniß fehle, und nehmen wir bey den zweyten wirklich in der Regel ein ausnehmenderes Gedächtniß wahr, als bey den erſten? Ich glaube, daß dem nicht ſo iſt, ſondern daß es nur ſo ſcheine, weil man falſche Schlüſſe aus Erfahrungen ſelbſt für unmittelbare Erfahrung nimmt. Denn wir hören nichts weiter, wenn wir dem Zeugniſſe des erſten trauen ſollen, als daß er ſich ein beſſeres Gedächtniß wünſcht, als er hat; und bey dem zweyten ſehen wir nichts anderes, als daß ſein Gedächtniß Vorſtellungen wieder erneuert, welche der erſte nicht wiederhohlt. — Nichts, dünkt mich, iſt aber natürlicher, als die Klage des erſten; denn wer wird das Gedächtniß mehr vermiſſen, als wer es am nöthigſten braucht, der Mann, deſſen Verſtand unaufhörlich aus dem Gedächtniſſe ſeine Materialien herhohlen muß?

Die zweyte vermeinte Erfahrung zeigt uns eigentlich auch nicht, daß die Menſchen, welche einen ſchwächern Verſtand haben, ein ſtärkeres Gedächtniß als andere haben. Der Mann von Verſtande ruft abſichtlich nicht jede Vorſtellung hervor, welche er in ſeinem Ge-

dächtniſſe aufbewahrt; er iſt durch ſeinen Verſtand vielmehr Herr über ſein Gedächtniß, er weiß Vorſtellungen zu unterdrücken, welche das Gedächtniß zur Unzeit herbey führt, ſo wie er auf der andern Seite in dem Vorrathe ſeines Gedächtniſſes gerade das aufzuſinden weiß, was er braucht. Es iſt mithin hier kein ſtärkeres Gedächtniß desjenigen, der weniger Verſtand hat, ſichtbar, ſondern nur ein Unvermögen, es zweckmäßig zu gebrauchen. Ich will durch alles bisher Geſagte keinesweges behaupten, daß ohne einen vorzüglichen Verſtand kein gutes Gedächtniß möglich ſey; ſondern nur, daß eines das andere nicht ausſchließe. Denn ein zu gutes Gedächtniß ſteht einem ſchwachen Verſtande eben ſo wohl im Wege, als ein vorzüglicher Verſtand ohne ein gutes Gedächtniß ſo gut, als todt, ſeyn würde.

Acht und dreyßigſter Brief.

Worte brauchen wir, wie jeder weiß, um andern unſre Gedanken mitzutheilen. Allein nicht bloß hierzu, ſondern auch zum Behufe ſeines eignen Denkens, um den Verſtand anhaltender mit gewiſſen Gegenſtänden beſchäftigen zu können, ſind uns Worte oder andere Zeichen nothwendig. Die Erfahrung wird Sie davon ſelbſt überzeugen, wenn Sie darauf achten wollen. Ohne ein Wort oder ein anderes Zeichen für eine Sache zu haben, können Sie die Vorſtellung derſelben nicht feſt halten. Wenn Ihnen z. B. der Nahme eines Menſchen entfallen iſt, ſo können Sie die Vorſtellung dieſes Menſchen nicht hervor rufen, wenigſtens nicht ſo leicht, als wenn Sie dieſes Hülfsmittel haben. Es brauchen aber nicht gerade Worte zu ſeyn, ſondern andere Zeichen leiſten uns eben denſelben Dienſt. Der Rechner vergegenwärtigt ſich die Zahlen durch gewiſſe Schriftzüge und ihre Zuſammenſetzungen, nicht durch Worte, wenigſtens dann nicht mehr,

wenn er es in ſeiner Kunſt bis zu einiger Fertigkeit gebracht hat. Es beweiſet dieſes auch das Beyſpiel der Taubſtummen, die, wenn ſie eine gehörige Unterweiſung genoſſen haben, ihren Verſtand fertig gebrauchen, ob ſie gleich von Worten, als Tönen, keine Begriffe haben, und ſich mithin ihrer auch nicht als Zeichen bedienen können. Alſo nur Zeichen unſrer Vorſtellungen überhaupt, nicht gerade Worte, ſind zu dem ungehinderten Gebrauche unſers Verſtandes nothwendig, wenn ſich gleich weiter unten ergeben mögte, daß Worte unter allen Arten von Zeichen im Ganzen von der größten Brauchbarkeit ſind. Die Unentbehrlichkeit der Zeichen zu unſerm freyen und ungehinderten Verſtandesgebrauche lehrt uns ſchon die Erfahrung; allein ihre Erklärung können wir nur aus der Theorie der Einbildungskraft, des Verſtandes und des Verhältniſſes, worin dieſe Vermögen zu einander ſtehen, erklären.

Ich will, um ſie zu geben, von dem Begriffe eines Zeichens ausgehen. Wir verſtehen unter Zeichen eine jede Sache, deren Vorſtellung gebraucht werden kann, die Vorſtellung

eines andern zu erwecken. Wir nennen die Sache, deren Vorſtellung durch ein Zeichen erweckt werden kann, das Bezeichnete, und legen dieſem im Verhältniſſe zu jenem eine Bedeutung bey. Zeichen und Bezeichnetes können nun in einem zwiefachen Verhältniſſe ſtehen. Denn entweder ſtehen Zeichen und Bezeichnetes in einem urſachlichen Verhältniſſe oder nicht. In dem erſtern Falle iſt das eine von beyden entweder Urſache, und das andere das Verurſachte; oder beyde hängen von einer dritten gemeinſchaftlichen Urſache ab. Dergleichen Zeichen nennen wir natürliche Zeichen. Wenn Sie von der Richtung der Wetterfahne auf die Gegend ſchließen, aus der der Wind kommt, oder von dem Stande des Barometers auf die bevor ſtehende Witterung, ſo ſchließen Sie aus einem natürlichen Zeichen. In dem erſten Falle ſind Zeichen und Bezeichnetes als Wirkung und Urſache mit einander verbunden: das Zeichen, die Richtung der Wetterfahne, iſt die Wirkung des Bezeichneten, der Gegend, aus der der Wind kommt. Bey dem zweyten Beyſpiele ſind beyde, Zeichen und Bezeichnetes, Wirkungen einer dritten gemeinſchaftlichen Urſache, eines gegenwärtigen

Zuſtandes der Atmoſphäre, welche ſo wohl den gegenwärtigen Stand des Barometers als auch die bevor ſtehende Witterung beſtimmt. Dieſe Zeichen heißen deßhalb natürliche, weil ſie mit dem, was ſie anzeigen oder andeuten, durch Naturgeſetze verknüpft ſind.

Aber außer dieſen natürlichen Zeichen giebt es noch andere, die wir willkührliche nennen, weil ihre Verknüpfung mit dem Bezeichneten nicht durch ein Naturgeſetz, ſondern bloß durch menſchliche Willkühr nach der Vorſtellung gewiſſer Zwecke gemacht iſt. Von dieſer Art ſind die Worte, Zahlzeichen, und eine unendliche Menge anderer Zeichen, die zu Folge einer ausdrücklichen Verabredung oder ſtillſchweigenden Uebereinkunft unter den Menſchen gebraucht werden.

Die natürlichen Zeichen nützen wir, um von etwas auf etwas anderes vermittelſt uns bekannter Naturgeſetze mit Wahrſcheinlichkeit oder Gewißheit zu ſchließen. Dieſe Zeichen, und die größere oder geringere Zuverläſſigkeit der Schlüſſe, welche wir auf ſie ſtützen, gehen uns jetzt nichts an; ſondern nur die willkührlichen Zeichen.

Die willkührlichen Zeichen unſrer Vorſtellungen ſelbſt verdienen hier unſre nähere Betrachtung; denn außer dieſen giebt es noch andere, wie das Aushängen eines Schildes am Gaſthofe, das Tragen der Trauerkleider u. ſ. w. Ich ſchränke mich daher in dem Folgenden auf jene willkührlichen Zeichen ein, die wir andern unſre Gedanken unmittelbar mitzutheilen, oder zum Behufe unſers eignen Denkens gebrauchen.

Die Nothwendigkeit derſelben zum Behufe unſers eignen Denkens ergiebt ſich aus Folgendem. Sinnliche Vorſtellungen haben nämlich einen ſo großen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit, daß ſie unſre Aufmerkſamkeit ganz auf ſich ziehen würden, und nächſt ihnen haben Vorſtellungen der Einbildungskraft dieſen Grad der Lebhaftigkeit. Bey allem unſern Denken ſind wir aber meiſtens mit allgemeinen Vorſtellungen beſchäftigt. Dieſe ſtellen immer mehrere Gegenſtände nach ihrer Aehnlichkeit vor, diejenigen Gegenſtände nämlich, welche unter ihnen enthalten ſind, oder durch ſie vorgeſtellt werden können. Dieſe ſind aber mit ihnen vergeſellſchaftet. Weil nun die ſinn-

lichen Vorſtellungen einen größern Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, ſo würde unſre Aufmerkſamkeit gleich von den Begriffen ab- und auf Gegenſtände fallen, die unter ihnen enthalten ſind. Ich würde mir z. B. ſtatt einen Menſchen überhaupt, das menſchliche Individuum, das mir von allen das wichtigſte iſt, denken, weil vielleicht die Einbildungskraft oder die Sinne meinen Verſtand, ſo zu ſagen, nicht zu Worte kommen ließen. Auch dieſes, dünkt mich, beſtätigt die Erfahrung unmittelbar. Wenn wir aber einen Gegenſtand denken wollen, für den wir keinen beſtimmten Nahmen haben; ſo zieht die Einbildungskraft gleich unſern Verſtand davon ab. Denn wenn auch eine gewiſſe Stärke des Vorſatzes, die uns zu jenem Gegenſtande hintreibt, es verhindert, daß der Strom der gegenwärtigen Empfindungen uns nicht mit ſich fortreißt; ſo bemeiſtert ſich unſer doch gleich das Spiel unſrer Einbildungskraft.

Um unſre Aufmerkſamkeit auf Verſtandesvorſtellungen heften zu können, ſind wir daher genöthigt, ſie an Zeichen zu binden.

Was für Gegenſtände die Zeichen ſeyn müſſen, erhellet hieraus von ſelbſt. Zeichen haben wir nämlich nur nöthig, damit unſre Aufmerkſamkeit nicht durch fremdartige ſinnliche Gegenſtände von dem abgezogen werde, womit unſer Verſtand eigentlich beſchäftigt ſeyn ſoll. Es iſt daher kein anderes Mittel übrig, als jene Vorſtellungen mit der Vorſtellung ſolcher Gegenſtände zu vergeſellſchaften, die ſelbſt einen ſolchen Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, daß keine andere ſie ſo leicht ohne unſern Willen verdunkeln kann. Dieſes können nur ſinnliche Gegenſtände ſeyn, die wir entweder unmittelbar unſern Sinnen darſtellen oder uns doch durch die Einbildungskraft vorſtellen können. Dieſe Zeichen müſſen mit einem höhern Grade der Klarheit und Deutlichkeit vorgeſtellt werden, weil wir durch ſie den einen Gegenſtand von dem andern unterſcheiden ſollen. Sie ſehen alſo, warum nur Gegenſtände des Geſichts und Gegenſtände des Gehörs zu Zeichen brauchbar ſind, wenn wir ſie bloß in Rückſicht auf unſern eignen Verſtandesgebrauch betrachten; denn die Vorſtellungen der übrigen Sinne haben

dieſen Grad der Klarheit und Deutlichkeit nicht.

Worte oder auch ſichtbare Zeichen ſind aber bloß zu unſerm fortgeſetzten ungehinderten Denken, nicht zu dem Denken überhaupt, unentbehrlich; denn um ein Wort oder einen ſichtbaren Gegenſtand als ein Zeichen zu gebrauchen, müſſen wir die Vorſtellung jenes Gegenſtandes ſchon vorher haben, an ſich betrachtet alſo ſchon ohne Zeichen denken können.

So geringfügig dieſe Bemerkung ſcheinen mögte, ſo wichtig iſt ſie, weil ohne ſie die Erklärung des Urſprunges der Sprache geradehin unmöglich ſeyn würde.

Neun und dreyßigſter Brief.

Ich habe Ihre Wißbegierde gereitzt, ohne ſie jetzt ſchon befriedigen zu können; denn ich muß noch einige andere Betrachtungen voraus ſchicken, ehe ich Ihnen die Erklärung von dem Urſprunge der Sprache geben kann. Des Gebrauchs der Sprache, es ſey nun, um ſeine Gedanken andern mitzutheilen oder zu ſeinem

eignen Verſtandesgebrauche, iſt der Menſch nur in ſo fern fähig, als er Gegenſtände durch willkührliche Zeichen vorſtellen kann oder ein Bezeichnungsvermögen hat. Wir müſſen dieſes daher vorher näher betrachten.

Bey den natürlichen Zeichen muß Zeichen und Bezeichnetes, wenn ich dieſes aus jenem erkennen ſoll, nicht nur in irgend einem urſachlichen Zuſammenhange ſtehen; ſondern dieſer Zuſammenhang muß mir auch bekannt, und mithin die Vorſtellung des Zeichens mit der Vorſtellung des Bezeichneten vergeſellſchaftet ſeyn. Bey willkührlichen Zeichen iſt zwar kein urſachlicher Zuſammenhang zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem; allein die Vorſtellung des einen muß mit der Vorſtellung des andern doch auch vergeſellſchaftet ſeyn, weil widrigen Falls die Vorſtellung des Zeichens die Vorſtellung des Bezeichneten nicht würde wecken können. Dieſe Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen des willkührlichen Zeichens und des Gegenſtandes, den es anzeigen ſoll, kann aber nur dadurch geſchehen, daß wir uns das Zeichen als ein Mittel denken, die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes zu erwecken. Dieſes ſetzt aber zweyer-

ley

ley voraus: zuerſt das reproduktive Vermögen, vermittelſt deſſen die Vorſtellung des Zeichens die Vorſtellung des Bezeichneten in einem einzelnen Falle weckt; und zweytens Verſtand und insbeſondere Beurtheilungsvermögen, um vermittelſt deſſelben die Vorſtellung des einen mit der Vorſtellung des andern zu vergeſellſchaften. Das Bezeichnungsvermögen, oder das Vermögen, Gegenſtände zu bezeichnen, iſt alſo ein aus dem Verſtande und dem reproduktiven Vermögen zuſammen geſetztes Vermögen.

Von dem Bezeichnungsvermögen iſt das Sprachvermögen eine beſondere Anwendung: was von jenem gilt, muß alſo auch von dieſem gelten. Außerdem fordert das Sprachvermögen insbeſondere, als das Vermögen, unſre Gedanken andern durch Worte mitzutheilen, noch gewiſſe eigenthümliche Bedingungen, nämlich gewiſſe körperliche Werkzeuge, durch welche wir artikulirte Töne, welche Zeichen unſrer Gedanken ſind, hervor bringen. Dieſe gehen uns hier nicht näher an.

Zeichen müſſen immer, wie ich vorher bemerkte, Gegenſtände ſeyn, welche ſich ſinn-

lich darſtellen laſſen, die alſo entweder empfunden oder doch durch die Einbildungskraft vorgeſtellt werden können; denn es iſt keinesweges nothwendig, daß ein Zeichen jedes Mahl, wenn wir es gebrauchen, von uns empfunden werde. Wenn wir gleich ohne Worte oder andere willkührliche Zeichen keine zuſammen hängende Reihe von Gedanken haben; ſo ſprechen wir gleichwohl nur in den wenigſten Fällen die Worte aus, deren wir uns bedienen, ſondern in den meiſten Fällen iſt es bloß die Einbildungskraft, welche ſie uns vorhält. Die Stärke des Vorſatzes, mit der wir eine Reihe von Gedanken entwickeln, und ein Intereſſe, das wir an gewiſſen Gegenſtänden nehmen, giebt dieſen durch die Einbildungskraft vorgeſtellten Zeichen bey einiger Fertigkeit im Denken einen ſolchen Grad von Stärke, daß wir vermittelſt ihrer die Vorſtellung des bezeichneten Gegenſtandes feſt halten können. Ich ſage: bey einiger Fertigkeit im Denken iſt dieſes der Fall; denn wer im Denken noch weniger geübt iſt, iſt genöthigt, zu der ſinnlichen Darſtellung der Zeichen ſeine Zuflucht zu nehmen. Der gemeine Mann z. B. wird immer einen Brief,

ſein Erbauungsbuch oder was es ſonſt ſeyn mag, laut leſen. Er muß die wirkliche Empfindung der Worte zu Hülfe nehmen, um ſie ſich ſelbſt, und vermittelſt ihrer die Gegenſtände, welche ſie bezeichnen, ſich zu vergegenwärtigen. Er wird in Worte ausbrechen, wenn er angelegentlich über etwas nachdenkt, weil die Empfindungen der gegenwärtigen Gegenſtände ihn zu ſtark beſchäftigen, als daß er ſeine Aufmerkſamkeit noch auf etwas anderes richten könnte. Auch ſelbſt der geübtere Denker wird, um ſeine Aufmerkſamkeit auf ein verwickeltes Problem richten zu können, oft die ſinnliche Darſtellung der Zeichen zu Hülfe nehmen; er wird, um deſto ſchärfer auf ſeinen Gegenſtand merken zu können, ſehr oft die Worte ausſprechen, durch welche er ſeinen Gegenſtand denkt. Ich kenne mehrere Gelehrte, die kaum anders als mit der Feder in der Hand ſtudiren. Sie bringen die ganze Reihe ihrer Gedanken zu Papiere; nicht, um ſie aufgezeichnet zu behalten, ſondern vielmehr, um vermittelſt des Schreibens ſich die Zeichen ihrer Gedanken um ſo mehr zu vergegenwärtigen und dadurch ihren Gegenſtand ſelbſt um ſo feſter zu halten.

Aus dem Bisherigen, glaube ich, ergiebt ſich, daß keine Zeichen unſerm Bedürfniſſe bey dem Denken mehr zu Hülfe kommen, als ſolche, die wir jedes Mahl uns ſinnlich darſtellen können. Töne, die wir durch unſre Stimme hervor bringen können, haben dieſes vor ſichtbaren Gegenſtänden voraus. Wir können ſie nicht allein zu jeder Zeit wirklich machen, ſondern auch nöthigen Falls vor unſre Empfindung bringen. Sichtbare Zeichen, die wir ſo jedes Mahl, wenn es nöthig wäre, wirklich machen ſollten, könnten keine andere als körperliche Bewegungen ſeyn. Allein wenn wir dieſe gleich eben ſo wohl, wie Töne, zu jeder Zeit hervor bringen könnten; ſo könnten wir ſie doch nur bey hinlänglichem Lichte empfinden. Die Wörterſprache ſcheint alſo auch aus dieſem Grunde für uns die brauchbarſte und nützlichſte zu ſeyn.

Vierzigſter Brief.

Ich ſagte in meinem letztern Briefe, daß die Wörterſprache unter allen andern Sprachen uns Menſchen die nützlichſte ſey: denn man redet außerdem von einer Mienenſprache, von einer Sprache des Algebraiſten u. ſ. w.; kurz, man nimmt das Wort Sprache zuweilen auch in einem weitern Sinne, als wir dieſes im gemeinen Leben brauchen. Ich will mich bey unſrer Unterſuchung nicht mit bloß klaren Begriffen begnügen; deßhalb erlauben Sie mir, um jene Begriffe deutlich zu machen, noch ein Paar Worte über einen Unterſchied, der ſich zwiſchen unſern Erkenntniſſen findet, voraus zu ſchicken.

Unſre Erkenntniß heißt ſymboliſch, in ſo fern wir uns den Gegenſtand derſelben durch Zeichen vorſtellen; anſchauend hingegen, in ſo fern wir ihn uns ohne Hülfe von Zeichen vorſtellen. Von allem, was wir uns durch Worte vorſtellen, haben wir alſo ſymboliſche Erkenntniß, da Worte ſelbſt Zeichen unſrer Gedanken ſind. Allein, umgekehrt ſtellt nicht

eine jede ſymboliſche Erkenntniß uns ihren Gegenſtand durch Worte vor; ſondern wir können ſtatt der Worte uns auch anderer Zeichen unſrer Gedanken bedienen. Der Algebraiſt z. B. bedient ſich gewiſſer Charaktere, die er nach einmahl feſt geſetzten Regeln verbindet und trennt. Die Zeichen ſind von zwiefacher Art: ſie ſind entweder aus andern Zeichen nach gewiſſen Regeln abgeleitet, oder ſie ſind urſprüngliche, nicht aus andern Zeichen gebildet. Das Wort Menſch iſt ein urſprüngliches, das Wort Menſchen-Liebe iſt ein abgeleitetes Zeichen. Ein Inbegriff von Zeichen, aus welchen wir andere ableiten können, nennt man ein Zeichenaggregat und eine Sprache im weitern Sinne des Wortes. Sind dieſe Zeichen ſelbſt Worte, ſo iſt es eine Sprache im engern und eigentlichen Sinne.

Wenigſtens bey unſern urſprünglichen Zeichen muß immer die anſchauende Erkenntniß der ſymboliſchen vorher gehen; denn ehe ich ein urſprüngliches Zeichen in ſeiner Bedeutung gebrauchen kann, muß ich vorher das Bezeichnete allein gedacht haben, um es mit dem Zeichen verknüpfen zu können. Da allen

abgeleiteten Zeichen nun ſelbſt urſprüngliche zum Grunde liegen müſſen, ſo folgt von ſelbſt, daß aller unſrer ſymboliſchen Erkenntniß anſchauende vorher gehen muß.

Jeder Wortſprache, welche ich künftig ſchlechthin Sprache nennen werde, mußte nothwendiger Weiſe anſchauende Erkenntniß vorher gehen. Hier ſtoßen wir nun auf die Hauptſchwierigkeit, welche man bey dem Urſprunge der Sprache zu finden glaubt. Ohne Worte oder andere Zeichen, ſagt man, können wir nicht denken. Der Gebrauch der Worte ſetzt aber ſchon den Gebrauch des Verſtandes voraus; denn die meiſten Worte bezeichnen allgemeine Begriffe. Dieſe müſſen wir vorher denken, ehe wir ſie durch Worte bezeichnen können. Es ſetzt alſo der Gebrauch des Verſtandes den Gebrauch der Worte, und umgekehrt, der Gebrauch der Worte ſelbſt den Gebrauch des Verſtandes voraus.

Allein, wie ich ſchon vorher bemerkte, dieſe Schwierigkeit iſt in der That nicht vorhanden; denn alsdann würde die Sprache geradehin unmöglich ſeyn, von deren Wirklichkeit wir doch durch die Erfahrung überzeugt

ſind. Ueber die Schwierigkeiten, welche etwas, von deſſen Daſeyn wir völlig gewiß ſind, unmöglich machen würden, können wir kühn uns hinweg ſetzen; denn ſolche Schwierigkeiten werden durch die Erfahrung ſelbſt aufgehoben. In meinem nächſten Briefe werde ich auf die Erklärung von dem Urſprunge der Sprache ſelbſt kommen.

Ein und vierzigſter Brief.

Die Sprache iſt, wie ich ſchon vorher bemerkte, ein Inbegriff von Worten, als Zeichenaggregat, oder in ſo fern ſie, um etwas zu bezeichnen, verknüpft werden können; denn nicht jeder Inbegriff von Worten iſt eine Sprache. Deutſche, Franzöſiſche und Engliſche Worte durch einander machen keine Sprache; ſondern z. B. nur alle Deutſche Worte machen eine Sprache, in ſo fern ſie als ein Zeichenaggregat betrachtet werden.

Die Frage nach dem Urſprunge der Sprache löſet ſich daher in zwey andere auf: in die Frage: wie hat man Worte zur Bezeich-

nung einzelner Begriffe gefunden? und: wie iſt man darauf gekommen, durch die Verknüpfung von Worten Gegenſtände und ihre Verbindungen nach gewiſſen Regeln zu bezeichnen?

Um uns die Auflöſung dieſer Fragen nicht unnöthiger, oder gar irriger Weiſe zu erſchweren, bemerke ich daß wir uns keine Sprache als auf Ein Mahl, ſondern nur ſehr allmählig entſtanden, denken müſſen. Ja, eigentlich zu reden, giebt es keine Sprache, die nicht noch im Werden begriffen wäre.

Wir haben ein zwiefaches Bedürfniß, unſre Gedanken zu bezeichnen: Ein Mahl, um ſie andern mitzutheilen; und dann auch, ſie durch die Zeichen ſelbſt klärer und deutlicher zu machen. Die erſte Frage iſt hier: welches von beyden Bedürfniſſen mußte den Menſchen zur Erfindung der Sprache veranlaſſen?

Die erſte Veranlaſſung läßt ſich nur für den Menſchen denken, welcher mit andern zuſammen lebt; die andere hingegen ließe ſich ſo wohl für den einzeln lebenden Menſchen, als für den Menſchen, der mit andern in Verbindung lebt, denken, wenn ſie, um das Bedürfniß zu fühlen, unſern Erkenntniſſen durch Worte einen

größern Grad der Klarheit und der Deutlichkeit zu geben, ſelbſt nicht ſchon einen gewiſſen Grad der Klarheit erreicht haben müßten, einen größern Grad der Klarheit, als wir bey dem einzeln lebenden Menſchen voraus zu ſetzen befugt ſind. Nichts iſt daher natürlicher, als die erſten Aeußerungen der Sprache bey Menſchen, welche mit einander lebten, zu ſuchen. Das Bedürfniß ſich mitzutheilen mußte ſtärker auf den Menſchen wirken, als das Bedürfniß, ſeinen Erkenntniſſen einen höhern Grad von Klarheit und Deutlichkeit zu geben. Denn ehe ſein Verſtand durch Umgang mit andern einen gewiſſen Grad der Ausbildung erhalten hatte, konnte er dieſes Bedürfniß nicht einmahl fühlen.

Die Veranlaſſung, ſeine Gedanken mitzutheilen, war ſo leicht, und Worte dazu zu wählen, aus mannigfaltigen Gründen ſo natürlich. Denn Ein Mahl ſind gewiſſe Worte, die ſo genannten Zwiſchenwörter, ſelbſt natürliche Zeichen von gewiſſen Gemüthszuſtänden, von Freude, Traurigkeit, Furcht u. ſ. w. Dieſe Worte werden von jedem Menſchen ohne ſeinen Willen gebraucht, und von jedem andern von ſelbſt verſtanden. Ueber dies

ſind zweytens Töne ſelbſt vielen Gegenſtänden, die durch ſie bezeichnet werden ſollen, nämlich allen hörbaren Gegenſtänden, ähnlich. Man konnte daher ſehr natürlich auf den Gedanken kommen, dieſe Gegenſtände, um ſie zu bezeichnen, durch die Stimme nachzuahmen oder ſie mit Worten zu bezeichnen.

Ich habe Sie ſchon bey einer andern Veranlaſſung auf die Aehnlichkeit der Worte, welche ſchallende Gegenſtände bezeichnen, mit jenen Gegenſtänden ſelbſt aufmerkſam gemacht. *) Um bloß bey Worten unſrer Sprache ſtehen zu bleiben; ſo ſind die Worte: knallen, knarren, ſchnarchen, brüllen, den Gegenſtänden, welche ſie bezeichnen ſollen, ähnlich. Mich dünkt, dieſes zeugt von einer natürlichen Veranlaſſung, wie Worte zu Bezeichnung tönender Gegenſtände zuerſt gebraucht ſind.

Sichtbare Gegenſtände zeigte man anfänglich vielleicht mehr vor, oder man wies vielmehr auf ſie hin, als daß man ſie durch Worte anzeigte. Denn das Entſtehen der Sprache müſſen wir uns, wie ſchon geſagt,

*) Vierzehnter Brief, S. 76.

als etwas ſehr allmähliges denken. Allein, bald fand man auch für ſichtbare, ſo wie für Gegenſtände der noch übrigen Sinne, Worte. Die erſten Worte, deren man ſich zur Bezeichnung derſelben bediente, ſtellten wahrſcheinlich dieſe Gegenſtände bloß nach Tönen vor, die wir von ihnen zu hören gewohnt ſind. Wir finden wenigſtens noch etwas ähnliches bey den Kindern. Wenn dieſe Gegenſtände der Art bezeichnen wollen, für die ihnen kein Nahme bekannt iſt; ſo bezeichnen ſie dieſelben nach dem Eindrucke, den ſie auf den Gehörsſinn machen. Den Hund z. B. nennt das Kind nach ſeinem Bellen, und die Kuh nach ihrem Blöken.

Allein außerdem, werden Sie ſagen, giebt es ſichtbare oder ſonſt empfindbare Gegenſtände, welche gar nicht durch beſtimmte Töne auf das Gehör wirken; wie bezeichnen wir dieſe? Mich dünkt, dieſe können hörbaren Gegenſtänden oder Tönen noch auf eine zwiefache Art ähnlich ſeyn, nämlich entweder in der Art und Weiſe, wie ſie in der Zeit wahrgenommen werden, oder nach den Eindrücken, welche ſie auf das Gefühlsvermögen machen.

Beydes kann in Worten nachgeahmt werden. Der Blitz z. B. iſt kein hörbarer Gegenſtand; die Plötzlichkeit, mit der er ſich zeigt, und die Schnelligkeit, mit der er vorbey geht, druckt aber das Deutſche Wort, das ihn bezeichnet, aus. Das Wort ſanft bezeichnet, wie mich dünkt, eben ſo gut einen Eindruck auf unſern Gefühlsſinn; denn die Empfindung, welche mit dieſem Eindrucke verbunden iſt, iſt auch mit dem Worte ſelbſt verbunden. Die Gegenſtände des Gefühlsſinnes ſind mit den Gegenſtänden des Gehörsſinnes noch verwandter, als die Gegenſtände des Geſchmacks- und Geruchsſinnes. Wir finden bey ihnen weit mehr Uebereinſtimmung mit Gegenſtänden des Gehörs- und Gefühlsſinnes, als bey dieſen. Aus dieſem Grunde hat die Sprache für die letztern ſo wenig eigne Worte.

Zwey und vierzigſter Brief.

Es giebt außer den ſichtbaren und hörbaren, mit Einem Worte, außer den Gegenſtänden, welche ſich unſern äußern Sinnen darſtellen, noch Gegenſtände, welche nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden können, und noch andere, welche unſern Sinnen, den äußern ſo wenig als dem innern, gar nicht darſtellbar ſind, wie Nothwendigkeit, Zufälligkeit u. ſ. w. Die erſtern von dieſen Gegenſtänden bezeichnen wir nach ihrer Aehnlichkeit mit materiellen, den äußern Sinnen darſtellbaren Gegenſtänden. Die Ausdrücke: Vorſtellung, Neigung, Gemüthsbewegung, ſind alle, wie ich ſchon ein ander Mahl bemerkte, von äußern ſinnlichen Gegenſtänden oder ihren Verhältniſſen zu uns entlehnt. Dieſes iſt auch ſelbſt, wie die Sprachforſcher behaupten, bey den Ausdrücken der Fall, deren Abſtammung nicht ſo ſichtbar iſt. Man mögte vielleicht ſchon einen ziemlichen Vorrath von Vorſtellungen äußerer Gegenſtände und von Worten für

ſie haben, ehe man Gegenſtände des innern Sinnes durch Worte zu bezeichnen ſuchte; man brauchte daher ſich nicht an dieſen oder jenen einzelnen Sinn zu halten, ſondern man könnte ſie alle nehmen, um von ihnen Worte zu entlehnen. Die Auffindung der Zeichen für Gegenſtände, die gar keinem Sinne darſtellbar ſind, mußte mehrern Schwierigkeiten unterworfen ſeyn. Allein ſie konnten ebenfalls von ſinnlichen Dingen oder ihren Eigenſchaften und Verhältniſſen entlehnt werden. Das Wort Grund z. B. zeigt eigentlich etwas an, worauf etwas anderes ruhet; uneigentlich brauchen wir es, um etwas zu bezeichnen, wodurch etwas anderes begreiflich wird. Zufällig nennen wir das, was von einer beſtimmten Urſache unabhängig geſchieht, gleichſam als ob es ohne unſer Zuthun zu uns herab fiele, oder worüber wir gar nicht Herr ſind.

Ich habe bis jetzt nur erſt die erſte Frage: wie ſind wir dazu gekommen, Worte zur Bezeichnung von Gegenſtänden zu gebrauchen? zu beantworten geſucht. Ich komme daher jetzt auf die zweyte: wie haben wir Worte zur Bezeichnung der Verhältniſſe zwiſchen Gegen-

ſtänden gefunden, und wie iſt man dazu gekommen, den Zuſamenhang ganzer Sätze und ganzer Theile der Rede auszudrucken?

Um dieſe Frage zu beantworten, muß ich erſt eine Bemerkung voraus ſchicken. Die Ausbildung der Sprache ſcheint mit der Ausbildung unſrer Erkenntniſſe gleichen Schritt zu halten. Wir denken aber früher ſinnliche Gegenſtände, als andere, und jene ſtellen wir uns eher in Verbindung mit andern, als einzeln vor: eher z. B. den Vogel im Fluge, als den Vogel allein und den Flug allein. Das letztere nämlich fordert eine Trennung und Vereinzelung von Vorſtellungen, denen der Verſtand nicht gleich gewachſen iſt. Die erſten Worte in der Sprache ſcheinen daher mehr Worte für ganze Urtheile, als für Gegenſtände, welche ſie einzeln abgeſondert bezeichnet hätten. Man hatte vielleicht eher ein Wort, welches ſagte: das Pferd wiehert, als man für das Pferd ſelbſt oder für das Wiehern ein beſonderes Wort hatte. Das erſtere Wort würde aber ſchon ein ganzes Urtheil, das letztere hingegen nur einen einzelnen Begriff für ſich und ohne alle Verbindung ausdrucken.

drucken. Auch in allen vorhandenen Sprachen finden wir noch Spuren, welche uns auf das eben Geſagte hinweiſen, nåmlich in den Zeitwörtern. Denn dieſe enthalten in ihren Abwandlungen in den verſchiedenen Zeiten nicht allein das Prådikat eines Satzes, ſondern auch die Verbindung deſſelben mit einem Subjekte; oft dieſes Subjekt ſelbſt mit, und alſo ganze Urtheile. Das Lateiniſche dedit z. B. enthålt den ganzen Satz: Er hat gegeben.

Zeitwörter ſind aber nur die einzigen Wörter, welche einen ganzen Satz ausdrucken können; ſie ſind daher natürlicher Weiſe diejenigen Wörter, welche wir zuerſt in den Sprachen aufſuchen müſſen. Von welcher Art dieſe Zeitwörter geweſen, welche Bedeutung ſie gehabt, ergiebt ſich, wie ich glaube, leicht aus dem vorher gehenden, aus den Grundſåtzen, welche für die Bezeichnung der Gegenſtånde durch Worte aufgeſtellt ſind. Zeitwörter bezeichnen Verånderungen und Zuſtånde, und zwar die erſten Zeitwörter Verånderungen, die durch den Gehörsſinn unmittelbar wahrgenommen werden, als z. B.: donnern, krachen. Denn von dieſen nur konnten ſie nachahmende Zeichen ſeyn.

Von ihnen ging die Sprache zu andern über, zu Zeitwörtern, welche ihren Gegenſtand nur nach einer Aehnlichkeit mit einer hörbaren Veränderung bezeichnen, oder die eben denſelben Eindruck auf uns machen, als hörbare Gegenſtände ſelbſt.

Man fand aber, wie geſagt, zuerſt Zeitwörter, die eine Handlung in concreto nach Zeitverhältniſſen, der Zahl des dabey thätigen oder leidenden Subjekts bezeichnen; mit Einem Worte, das verbum finitum war eher in der Sprache, als der infinitivus, ob es gleich, nach unſern gegenwärtigen Sprachen zu urtheilen, ſich auf die entgegen geſetzte Art zu verhalten ſcheint. Denn in ihnen wird der Infinitiv als das Stammwort, und die Tempora und Modi als abgeleitet betrachtet; allein dieſes ſcheint nur ſo, und iſt es nicht wirklich.

Denn voraus geſetzt, daß man eher das Verbum in concreto als in abſtracto hatte und gebrauchte, ſo läßt ſich alles doch erklären. Aus dem, oben angegebenen Grunde alſo angenommen, daß man zuerſt mehrere Zeitwörter, und zwar bloß als verba finita hatte; ſo abſtrahirte man bald den Begriff der

Handlung oder des Leidens ſelbſt, den das Verbum in concreto bisher bezeichnete, und bildete das Wort für dieſen aus jenem. Allein, ſo wie man bey der Bildung der Sprachen ſelbſt von dem Confreten zu dem Abſtrakten fortging; ſo kann man bey dem Lehrvortrage der Regeln einer Sprache umgekehrt von dem Abſtraktern zu dem Confretern, von dem Unbeſtimmten zu dem Beſtimmten fortgehen, weil jenes bey dieſem durchgängig zum Grunde liegt. Der Erfinder konnte nur den Weg gehen, welchen ihm die Natur der einzelnen Vorſtellungsvermögen vorzeichnet, er mußte vom Einzelnen zum Allgemeinen, von dem Niedern zu dem Höhern mühſam hinauf ſteigen. Der Sprachlehrer hingegen kann ſich die Sprache als nach einem Plane erfunden vorſtellen, und in dem Vortrage ihrer Regeln von dem höchſten Punkte ausgehen, von dem der erſte Erfinder der Sprache, wenn dieſe durchaus nach einem Plane entſtanden wäre, hätte ausgehen müſſen.

Aber wie ſind bey den Zeitwörtern die einzelnen Abwandlungen entſtanden, wenn die Zeitwörter immer nur in concreto be-

zeichneten, wenn in den Sprachen noch kein verbum infinitum vorhanden war? Die Antwort auf dieſe Frage iſt die Antwort auf eine allgemeinere, welche ich mir für weiter unten erſpare.

Drey und vierzigſter Brief.

Der erſte Schritt zur Bildung einer Sprache war alſo gethan, wie man Worte für Handlungen und Zuſtände, die in Anſehung ihrer Zeitverhältniſſe völlig beſtimmt waren, hatte; der zweyte, wie man Worte, dieſe Handlungen und Zuſtände im allgemeinen, ohne Zeit- und Perſonen- und Zahlverhältniſſe zu bezeichnen hatte. Mit dieſen war man aber ſchon ſo weit gekommen, das handelnde Weſen, oder das Weſen, in dem ein gewiſſer Zuſtand wirklich iſt, von dieſem Zuſtande ſelbſt zu unterſcheiden. Wenn in dem Zeitworte gleich ſchon der Begriff einer Handlung und ihrer Verknüpfung mit einer Sache lag, ſo mußte man noch das Weſen beſonders bezeichnen, dem dieſe Handlung oder dieſer Zuſtand beygelegt werden konn-

te. Man mußte Subſtantive, oder Worte haben, die in dieſer Bedeutung gebraucht werden könnten. Ich kann nicht weiter gehen, ohne Sie an etwas aus der Logik zu erinnern. *) In aller unſrer Erkenntniß ſind Urtheile, in denen wir einer Sache gewiſſe Merkmahle beylegen oder abſprechen, die Angel, um welche ſich alles drehet. Begriffe verknüpfen wir zu Urtheilen, und dieſe Urtheile wieder zu andern Urtheilen und zu Schlüſſen. Die erſten Wörter waren Zeitwörter, welche ganze Urtheile ausdruckten; von dieſen ging man zu den Zeitwörtern über, die bloß Handlungen nach Zeitverhältniſſen ausdruckten. Man faßte endlich durch Abſtraktion das verbum infinitum allein, und bezeichnete Gegenſtände abgeſondert, denen dieſe Merkmahle zukamen. Was war natürlicher, als daß man bald auch für Beſchaffenheiten, welche man wenigſtens nicht nothwendig ſich als vorbey gehend denken mußte, Worte fand? Hatte man dieſe, ſo war das ſo genannte verbum ſubſtantivum in

*) Der Verfaſſer dieſer Briefe hatte ſeinem jungen Freunde ſchon vorher eine Ueberſicht über die Logik gegeben; deßhalb kann er ſich hierauf ſo kurz beziehen.

den Sprachen unentbehrlich. Man mußte es haben, um jene Vorſtellungen zu Prädikaten von Urtheilen brauchen zu können. So war alles gefunden, was man haben mußte, um ganze Urtheile zu bezeichnen.

Jetzt waren Nennwörter, (Subſtantive und Adjektive,) und ſo auch Zeitwörter in der Sprache. Wir haben aber nicht allein dieſe; ſondern auch Abwandlungen derſelben. In dieſen finden wir eine Regelmäßigkeit, die uns, wie ſchon vorhin geſagt, vermuthen laſſen ſollte, daß alle Sprachen nach einem gewiſſen Plane angelegt ſeyen. Allein mich dünkt, wir dürfen die Sache nur näher betrachten, um uns dieſes auf eine befriedigende Art zu erklären.

Ich will es zuerſt für die Zeitwörter verſuchen; denn was ſich für deren Abwandlung ſagen läßt, mögte auch auf die Nennwörter von ſelbſt anwendbar ſeyn. Man hatte, als man Zeitwörter hatte, welche nicht ganze Urtheile bezeichnen, wie ich mir vorſtelle, zuerſt Zeitwörter, welche Zuſtände nach ihren Zeit- und Perſonenverhältniſſen völlig beſtimmt bezeichneten, und zu allererſt nur Worte, welche hörbarer Handlungen Zuſtände auf die erſte

Art bezeichneten. Dieſe waren dem Bezeichneten ähnlich, weil ſie es nachahmen ſollten. Man mußte natürlich auch bald für viele Handlungen und Zuſtände mehrere Worte haben, welche ſie nur in verſchiedenen Zeit- und Perſonenverhältniſſen bezeichnen konnten. Mehrere Worte, die eine und eben dieſelbe Handlung, nur in verſchiedenen Verhältniſſen, in Rückſicht auf Zeit, Perſon u. ſ. w. bezeichnen, mußten nothwendig ähnlich; ſie mußten aber auch verſchieden ſeyn: ähnlich, weil ſie eine und eben dieſelbe hörbare Sache nachahmen ſollten; verſchieden, weil ſie dieſelbe ſonſt nicht in verſchiedenen Zeitverhältniſſen hätten bezeichnen können. Wollte man z. B. ſagen, daß es jetzt donnere, und daß es gedonnert habe; ſo war das Wort, welches das erſtere, und welches das letztere bezeichnet, ähnlich und auch verſchieden.

Bey einer zweyten Handlung, oder einem zweyten Zuſtande, welchen man eben ſo in verſchiedenen Zeitverhältniſſen bezeichnen mußte, nahm man die Worte, die den erſten in ſeinen verſchiedenen Zeitverhältniſſen bezeichneten, zum Muſter, ohne dieſe ſelbſt ſich klar

vorzuſtellen. Hatte man ein Wort für das eine Zeitverhältniß, in welchem die Handlung oder der Zuſtand bezeichnet war, ſo war von ſelbſt das Wort, welches eben dieſe Handlung oder dieſen Zuſtand, nur in einem andern Zeitverhältniſſe, bezeichnen ſollte, gefunden. Man bildete es nämlich nach der Analogie jener Worte; man machte es auf eine ähnliche Art von dem erſten Worte verſchieden, als das eine jener Worte von dem andern verſchieden war.

Was thut es zur Sache, wenn ich, um das eben Geſagte zu erläutern, annehme, unſre Deutſche Sprache ſey eine urſprüngliche Sprache, welche ſich aus keiner andern gebildet? Geſetzt nun, man hätte die Wörter ſang und ſingt ſchon in der Bedeutung, welche ſie jetzt haben, gebraucht; ſo hatte man zwey Wörter für eine Handlung, nur in verſchiedenen Zeitverhältniſſen; beyde waren ähnlich, weil ſie der bezeichneten Sache ähnlich waren, zwiſchen beyden aber war noch eine Verſchiedenheit. Geſetzt nun ferner, jemand, der einen andern auf irgend einen Klang, den er jetzt hört, aufmerkſam machen wollte, und ſagte ihm:

es klingt; ſo würde er, um dieſes Klingen als etwas zu einer jetzt vergangenen Zeit Wirkliches zu bezeichnen, das Wort klang machen. Dieſes iſt jenem Worte, welches daſſelbe für die gegenwärtige Zeit bezeichnete, ähnlich, und auf gleiche Art von demſelben verſchieden, als das Wort ſang von ſingen, oder als das Wort, welches dieſelbe Handlung für die vergangene Zeit bezeichnet, von dem, welches ſie für die gegenwärtige Zeit bezeichnet. Mit Einem Worte, es findet ſich hier dieſelbe Analogie zwiſchen Worten und ihren Bedeutungen wie dort. — Man legte alſo eine Analogie von Worten und Bedeutungen zum Grunde, um aus den erſten Zeitwörtern, welche man in der Sprache hatte, andere abzuleiten.

Verſtehen Sie mich aber nicht unrecht. Ich behaupte keinesweges, daß man dieſe Analogie klar gedacht und es ſich ausdrücklich vorgeſetzt habe, ſie in der weitern Ausbildung der Sprache zum Grunde zu legen, ſondern dieſes geſchah ganz natürlich auch ohne allen eigentlichen Vorſatz; es mußte aus der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens von ſelbſt erfolgen. Ich bleibe, um

dieſes zu erläutern, bey der vorher gehenden Vorausſetzung. Ich nehme an, daß man ſchon die Wörter ſingt und ſang, und auch ſchon das Wort klang hatte, und daß jemand die Handlung, welche das letztere ausdrückt, für die vergangene Zeit bezeichnen wollte: ſo mußte er zuerſt die Vorſtellung dieſer Handlung haben, wenn ſie ihm auch nicht gegenwärtig war; die Vorſtellung dieſer Handlung mußte bey ihm die Vorſtellung des Zeichens hervor rufen, und dieſes ihn von ſelbſt beſtimmen, das jetzt zu findende Zeichen ihm ähnlich zu machen. Dieſer Vorſatz mußte nun ſchon die Vorſtellung des Wortes ſang herbey führen, weil dieſes eine Handlung oder eine Veränderung in gleichen Zeitverhältniſſen bezeichnete; und das Wort, welches man ſuchte, war gefunden.

Je mehrere Worte nach einer Regel ſchon gebildet waren, je mehr war voraus zu ſetzen, daß die weiter zu findenden Worte ihnen auf die angegebene Weiſe ähnlich gemacht wurden.

Vier und vierzigſter Brief.

Wie geſagt, theuerſter Freund, deutliches entwickeltes Raiſonnement war es nicht, welches die Menſchen bey der Auffindung der Abwandlungen leitete, ſondern jene Reihe von Vorſtellungen war bloß dunkel in ihrer Seele.

Sie dürfen, um dieſe Behauptung, ich will nicht ſagen, gewiß, doch höchſtwahrſcheinlich zu finden, Ihre Aufmerkſamkeit nur auf einen ähnlichen Fall richten, wenn er anders bis jetzt Ihrer Aufmerkſamkeit entgangen ſeyn ſollte. Ausländer, oder überhaupt Perſonen, welche unſre Deutſche Sprache nicht als ihre Mutterſprache reden, und ſie mithin erſt in reifern Jahren lernten, überlaſſen ſich größten Theils der Leitung ſolcher Analogien in dem Gebrauche derſelben. Sie bringen daher in die Sprache eine Regelmäßigkeit, welche ſie nicht hat, und bloß dadurch, daß ſie gewiſſe Regeln als allgemein oder ausnahmenlos befolgen. In unſrer Sprache z. B. erhält das Supinum in der Regel eine Vermehrungsſyl-

be; bey Wörtern, die aus der Lateiniſchen oder andern davon abgeleiteten Sprachen entlehnt ſind, iſt aber eine Ausnahme. Ich habe wenigſtens öfter von Juden, welche ich hier den Ausländern gleich ſetze, da ſie unſre Deutſche Sprache eigentlich nicht als ihre Mutterſprache reden, und mit ihr alſo auch nicht gut zurecht zu kommen wiſſen, geſpekulirt, geſtudirt, geſpaziert, und ähnliche Supina gehört; es verſteht ſich, nur von ſolchen, welche die Sprachregeln nicht wiſſenſchaftlich erlernt hatten. Zu dieſen und ähnlichen Fehlern konnte ſie nur eine dunkel vorgeſtellte Analogie, oder vielmehr die Vorſtellung eines andern ähnlichen Falles, deſſen Vorſtellung mit dem gegenwärtigen vergeſellſchaftet iſt, verleiten. Solche Analogien, als dieſe in dem Gebrauche einer ſchon erfundenen Sprache leiten, ſchwebten auch den erſten Erzeugern der Sprache vor, wenn ſie ein Wort nach dem Vorbilde des andern machten, ohne dieſes Wort zum Vorbilde genommen zu haben. So kamen, denke ich mir, Abwandlungen von Zeitwörtern in die Sprache.

Verabredungen hier voraus zu ſetzen, iſt geradehin unmöglich; denn man hatte, ehe Abwandlungen in den Sprachen waren, zu wenig Sprache, um dieſe Verabredungen zu treffen. Daß jeder von den erſten Sprachbildnern Regeln vor Augen gehabt, läßt ſich eben ſo wenig denken; denn dazu würde ein Grad der Geiſtesbildung erfordert werden, welcher jenen Menſchen fremd ſeyn mußte. Es bleibt alſo wohl nichts anderes übrig, als das vorher Geſagte.

Abwandlungen finden ſich in den Sprachen nicht allein bey Zeitwörtern, ſondern auch bey den Nennwörtern. Bey dieſen ſind ſie auf gleiche Art entſtanden, als bey jenen, nämlich nach dunkel vorgeſtellten Analogien. Denn was zeigen die Endfälle anderes an, als eine und eben dieſelbe Sache in verſchiedenen Verhältniſſen?

Hatte man einmahl Zeitwörter und Nennwörter, und konnte ſie verbinden, ſo konnte man durch ihre Verbindung ganze Urtheile bezeichnen. Für die Verbindung der einzelnen Worte zu Urtheilen fand man ebenfalls bald Regeln, oder vielmehr, es fand ſich von

ſelbſt für ſie eine Regelmäßigkeit in den Sprachen; denn die Vorſtellung einer Verbindung leitete die Menſchen bey der Bezeichnung aller übrigen, wenn ſie dabey gleich keine deutliche Vorſtellung von Regeln zum Grunde legen konnten. Hierdurch hatte man nun ſchon viel gewonnen. Man konnte nämlich durch eine kleine Zahl von Worten eine große Menge von Urtheilen bezeichnen; denn eine nicht ſehr große Zahl von Dingen läßt, wie Sie aus der Mathematik gelernt haben, eine große Menge von Verbindungen zu.

Fünf und vierzigſter Brief.

Bis jetzt, dünkt mich, habe ich gezeigt, oder doch wenigſtens zu zeigen verſucht, wie man in der Sprache auf Worte für Dinge und ihre Merkmahle und die Verknüpfung ihrer Vorſtellungen zu Urtheilen gekommen.

Wir bezeichnen aber in unſern Sprachen nicht allein Urtheile, ſondern auch ihre Verbindungen, ihre Abfolge, ihre wahre oder anſcheinende Entgegenſetzung. Wörter, die dieſes

ausdrucken, ſind die ſo genannten Verbindungswörter. Wie ſind die Sprachbildner auf dieſe gekommen?

Natürlich mußte, ſo bald man Urtheile dachte, der Verſtand gewiſſe Verhältniſſe unter ihnen finden, wenn dieſe gleich anfangs nicht klar vorgeſtellt wurden; zu Bezeichnung derſelben kam man erſt ſpäter. Man entlehnte die Worte zuerſt von Verhältniſſen ſinnlicher Gegenſtände in dem Raume und der Zeit. Ich greife nach dem erſten beſten Beyſpiele, und ſtoße auf folglich und daher. Das erſtere iſt von Gegenſtänden in dem Raume, das letztere von dem Nach einander ſeyenden in der Zeit entlehnt. Erlauben Sie mir, dabey einen Augenblick ſtehen zu bleiben, und wenn es auch nur zum Ueberfluſſe wäre. Daher zeigt auf einen Ort, von welchem etwas bewegt wird. An dieſem Orte muß der bewegte Körper eher ſeyn, als an dem, wohin er ſoll. So iſt auch der Grund, aus dem wir ſchließen, eher in unſrer Erkenntniß, als das, was wir aus ihm ableiten. Folglich zeigt eben ſo an, daß etwas auf etwas folge, oder nach ihm ſey. Der Reichthum einer Sprache an Verbin-

dungswörtern, dünkt mich, giebt den beſten Maßſtab der Verſtandes = Kultur der Nation, welche ſie redet; ſo wie der richtige Gebrauch derſelben der beſte Maßſtab des Verſtandes eines Menſchen iſt, der ſie redet. Wer z. B. ein aber für ein weil gebraucht, in deſſen Kopfe muß wahrlich das Licht des Verſtandes erſt noch aufgehen.

Noch eine Bemerkung, die ſonſt in dieſer Materie voran zu ſtehen pflegt, iſt mir übrig. Faſt alle Wörter in den Sprachen bezeichnen bloß allgemeine Begriffe, oder vielmehr Dinge, in ſo fern ſie unter allgemeinen Begriffen enthalten ſind; nicht einzelne Dinge. Dieſes geht ſo weit, daß ſelbſt alle eigenthümliche Nahmen, wie die Sprachforſcher zur Genüge dargethan haben, urſprünglich Appellative waren. Mich dünkt auch, dieſes iſt ſehr natürlich, wenn gleich derjenige, welcher zuerſt ein Wort gebrauchte, daſſelbe bloß zur Bezeichnung einer einzelnen Sache anwendete. Dieſe einzelne Sache nämlich wurde immer nach gewiſſen Merkmahlen, durch welche ſie vorzüglich in die Sinne fiel, bezeichnet; nachmahls wurde jenes Wort zu Bezeichnung eines jeden Gegen-

ſtan-

ſtandes gebraucht, an dem ſich eben dieſelben Merkmahle fanden, oder es wurde ein Zeichen, das auf alles geht, was unter einem Begrifſe enthalten iſt. Was die eigenthümlichen Nahmen in unſern gegenwärtigen Sprachen betrifft, ſo wurden ſie Dingen erſt wegen gewiſſer Beſchaffenheiten beygelegt, welche ihnen in einem vorzüglichen Grade zukommen, und wurden endlich zur Bezeichnung dieſer Dinge ausſchließend gebraucht.

Sechs und vierzigſter Brief.

Ich habe in meinem letztern Schreiben den Urſprung der Sprache aus ſeinen unmittelbaren, und noch nicht aus ſeinen letzten Gründen zu erklären geſucht. Dieſe können nichts anderes als gewiſſe geiſtige Vermögen ſeyn.

Bey dem erſten Schritte, welchen der Menſch that, ſich durch Worte mitzutheilen, mußte er natürlich voraus ſetzen, in einem andern die Vorſtellung des Gegenſtandes, den er bezeichnen wollte, erwecken zu können; er mußte, wenn er z. B. zuerſt hörbare Gegen-

ſtände durch Worte, welche ihnen ähnlich waren, bezeichnen wollte, voraus ſetzen, daß die Vorſtellung eines ähnlichen Gegenſtandes die Vorſtellung des andern hervor rufe. Bey dem folgenden Schritte, wo er ſichtbare Gegenſtände, welche ſich durch gewiſſe Töne ankündigen, bezeichnete, mußte er voraus ſetzen, entweder, daß die Vorſtellung der Wirkung die Vorſtellung der Urſache, oder, daß die Vorſtellung eines zugleich zeitigen Gegenſtandes die Vorſtellung des andern hervor rufe. Jenes war ein Aſſociationsgeſetz, und dieſes ingleichen. Aber auch der erſte Schritt in der Bildung der Sprache war nur durch die Vorſtellung eines Aſſociationsgeſetzes möglich; denn daß die Vorſtellung eines ähnlichen Gegenſtandes die Vorſtellung des andern herbey führe, iſt ein Geſetz der Aſſociation der Vorſtellungen. Die Vorſtellung dieſer Geſetze mußte ebenfalls die Menſchen leiten, wenn ſie Gegenſtände irgend eines andern Sinnes als des Gehörsſinnes entweder nach dem Eindrucke, den ſie auf unſern Gefühlsſinn, oder nach ihrer Aehnlichkeit, die ſie mit Tönen haben, in ſo fern ſie ſo wohl als dieſe

Töne ſich in der Zeit darſtellen, bezeichnen wollten.

Klare und von andern abgeſondert gedachte Erkenntniß brauchte dieſes nicht zu ſeyn; ſondern dunkle Erfahrungserkenntniß, wie wir deren mehr haben, war hierzu hinreichend.

Damit Sie mir das Daſeyn ſolcher Erfahrungserkenntniſſe nicht läugnen, muß ich mich auf Beyſpiele derſelben berufen. Zum Glücke, daß mir hier ſelbſt ein Beyſpiel in der Nähe liegt. Es iſt nämlich eine ſehr gemeine Gewohnheit, daß man, um ſich in der Zukunft an etwas zu erinnern, einen Knoten in das Schnupftuch ſchlingt. Schwerlich mögte man dieſes dem Pſychologen abgelernt haben; ſondern nichts, als die dunkle Erfahrungserkenntniß, daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes die Vorſtellung eines andern zugleich zeitigen wieder hervor rufe, liegt bey den meiſten Menſchen dieſer Gewohnheit zum Grunde. Zuerſt alſo ſetzt der Urſprung der Sprache eine, wenn gleich nicht deutliche oder klare, doch dunkle Vorſtellung der Aſſociations-Geſetze voraus.

Aber dieſe allein konnte den Menſchen nicht weiter führen, als bloß zur Auffindung einzelner Worte, die noch keine Sprache machen. Sollte nämlich ſchon eine, wenn auch nur mangelhafte, Sprache vorhanden ſeyn, ſo mußten dieſe Worte auf eine gewiſſe Art abgeändert und verknüpft werden können.

Auf welche Art in die Sprache die Abwandlungen und Veränderungen einzelner Wörter gekommen, habe ich ſchon in dem vorher gehenden gezeigt, nämlich durch die Vorſtellung einer Analogie zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem. Hatte man zwey Wörter, welche eine und eben dieſelbe Sache, nur in verſchiedenen Verhältniſſen, bezeichneten, ſo durfte man nur ein drittes Wort haben, welches einen andern Gegenſtand in irgend einem der Verhältniſſe bezeichnete, in welchem das erſte und zweyte Wort ihn ausdrucken; und ein viertes Wort, das denſelben Gegenſtand in dem andern der obigen Verhältniſſe bezeichnen ſollte, war wie von ſelbſt gefunden. Man brauchte nur ein Wort zu machen, welches von dem dritten auf eine ähnliche Art verſchieden war, wie das zweyte von dem erſten. Man mußte, um die-

ſes zu können, zuerſt ſich eine Analogie zwiſchen den Bedeutungen mehrerer Wörter vorſtellen, und nach dieſer Analogie die Wörter bilden, welche man ſuchte.

Analogie iſt aber nichts anderes als eine Uebereinſtimmung oder Einerleyheit mehrerer Verhältniſſe; oder eine Analogie iſt da, wo ſich ein erſtes zu einem zweyten auf gleiche Weiſe als ein drittes zum vierten verhält. Um Analogien zwiſchen mehrern Bedeutungen zu finden, mußte man zuvörderſt ſich eine Verſchiedenheit zwiſchen denſelben vorſtellen. Man mußte vorher das erſte von dem zweyten, und ſo auch das dritte und vierte unterſcheiden; dann mußte man ſehen, daß die zweyte Bedeutung von der erſten auf eben die Art verſchieden ſey, als die vierte von der dritten. Das erſte war das Werk des Scharfſinnes, und das zweyte des Witzes.

Um in die Sprache Regelmäßigkeit zu bringen, mußten, wenn ſchon einzelne Wörter da waren:

Zweytens noch Witz und Scharfſinn thätig ſeyn: der Scharfſinn, um eine Verſchiedenheit zwiſchen verſchiedenen Verhält-

niſſen zu finden, in welchen eine und dieſelbe Sache bezeichnet werden ſollte; und der Witz, um zwiſchen dieſen Verhältniſſen ſelbſt Analogie zu finden. Aber wenn man dieſe Analogien zwiſchen mehrern Bedeutungen ſchon gefunden hatte; ſo mußte das reproduktive Vermögen vorher ſchon thätig geweſen ſeyn, um bey der Vorſtellung des einen Verhältniſſes die Vorſtellung des andern wieder hervor zu rufen, und eben ſo wohl auch, um das eine Wort nach der Analogie des andern zu modeln.

Der Gang, den man hier nahm, iſt folgender. Geſetzt, man hatte für eine Handlung, welche im allgemeinen A heißen mag, ein Wort, g, welches ſie in irgend einem beſtimmten Verhältniſſe bezeichnete, und ein anderes, h, welches ſie in einem zweyten bezeichnete, und man wollte eine andere Handlung, B, für welche man ſchon ein Wort, k, in dem Verhältniſſe hatte, welches für A durch g ausgedruckt wird, in dem Verhältniſſe bezeichnen, welches für A durch h bezeichnet wird; ſo weckte zuerſt dieſe Handlung, in dem letztern Verhältniſſe genommen, die Vorſtellung von g auf, dieſe die Vorſtellung von h. Bey-

de ſind durch den Begriff von A mit einander vergeſellſchaftet. Die Vorſtellung der Wörter g und h weckt aber natürlich die Vorſtellung des Verhältniſſes auf, worin beyde mit einander ſtehen. Die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes läßt mich urtheilen, daß das Wort, welches ich ſuche, zu k in dem Verhältniſſe ſtehen müſſe, worin h zu g ſteht, das heißt, daß es auf einerley Weiſe davon verſchieden ſeyn müſſe; und das geſuchte Wort iſt gefunden.

Wenn wir alſo die Erforderniſſe zur Erzeugung der Sprache in der Ordnung aufſtellen wollen, in welcher ſie nothwendig ſind; ſo wären ſie folgende:

1. das reproduktive Vermögen;
2. die Vorſtellung der Aſſociationsgeſetze;
3. Witz und Scharfſinn.

Das letztere, um Regelmäßigkeit in die Sprache zu bringen; das zweyte, weil ohne dieſes niemand auf den Gedanken kommen konnte, einem andern ſich durch Worte mitzutheilen; und das erſte, theils, weil Witz und Scharfſinn ſich ohne daſſelbe nicht äußern konnten, und theils auch, weil die Erkenntniß der Aſſociationsgeſetze nur aus Erfahrungen über

das reproduktive Vermögen geſchöpft werden konnte.

Sieben und vierzigſter Brief.

Ich habe Sie bisher mit den einzelnen Vorſtellungsvermögen und den Geſetzen, nach welchen ſie ſich äußern, bekannt zu machen geſucht. Auch habe ich ſchon mehreres über den gegenſeitigen Einfluß, den ſie in Rückſicht ihrer Aeußerungen auf einander haben, geſagt, ob ich mir gleich dieſe Materie ganz bis zuletzt, wo ich von den einzelnen Vorſtellungsvermögen gehandelt hätte, aufbehalten wollte; denn die Aeußerungen des einen Vermögens befördern entweder die des andern, oder ſie halten ſie auf. Allein es ging mir hier nicht beſſer, als bey unſern mündlichen Unterredungen. Ich wußte zwar meinen Weg ſehr gut, und hatte ihn mit dem ernſten Vorſatze, ihn nicht zu verlaſſen, betreten; aber eine Frage oder ein Einwurf, welchen ich von Ihnen hörte, machte mich auf Dinge, die zwar nicht auf dieſem Wege, aber doch

nahe an demſelben lagen, aufmerkſam, und unvermerkt verließ ich ihn, wenn ich mich gleich bald wieder auf ihn zurück zu finden wußte. Alles über den Einfluß der einzelnen Vermögen in einander zu ſagen habe ich indeß noch nicht Gelegenheit gehabt. Ich muß es daher jetzt nachhohlen.

Der Gebrauch unſers Verſtandes hängt ſehr von dem Gebrauche unſrer Sinne ab, wird aber auch anderſeits wieder von ihm eingeſchränkt. Denn unſre Erkenntniß von den wirklichen Gegenſtänden dieſer Welt können wir zuletzt nur aus der Erfahrung ſchöpfen; Erfahrungen können wir aber nur über ſolche Gegenſtände anſtellen, welche wir empfinden. Auf der andern Seite kann unſer Verſtand auch nicht thätig ſeyn, wenn unſre Sinne zu beſchäftigt ſind, beſonders wenn eine zu große Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden von uns zugleich angeſchauet wird. Es iſt eine Erfahrung, welche Sie gewiß ſchon öfter anzuſtellen Gelegenheit gehabt haben, daß wir uns, wenn eine Menge von Gegenſtänden auf unſre Sinne, ſo zu ſagen, eindringt, in einer Art von Taumel befinden. Wir ſehen vieles und ſehen doch

nichts, weil wir nicht Zeit haben, irgend eine Vorſtellung zur Klarheit zu erheben. Es iſt ganz natürlich, daß unſer Verſtand, wenn er anderweitig zu ſehr beſchäftigt iſt, auch unſre Anſchauungen nicht zur Klarheit kommen läßt. Wer mit gewiſſen andern Gedanken zu beſchäftigt iſt, wird die bekannteſten Dinge, die ihm vor Augen kommen, nicht erkennen.

Wie der Gebrauch des Verſtandes von den Aeußerungen des Gedächtniſſes befördert oder durch ſie eingeſchränkt wird, habe ich ſchon vorher *) zu bemerken Gelegenheit gehabt.

Witz und Scharfſinn ſind nichts anderes als Arten des Verſtandes, oder vielmehr der Verſtand ſelbſt, in ſo fern er ſich auf gewiſſe Art äußert. Es iſt daher nichts natürlicher, als daß der Witz ſo wohl als der Scharfſinn des beſtändigen Dienſtes des Gedächtniſſes bedürfen; denn um Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten unter zwey Dingen aufzufinden, muß das Gedächtniß bey der Vorſtellung des einen die Vorſtellung des andern herbey rufen. Auch die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft

*) Sieben und dreyßigſter Brief, S. 180 u. f.

thut beſonders dem Witze ihre Dienſte, vorzüglich bey denen Einfällen, welche durch ihre Neuheit im höhern Grade überraſchen; denn ſie ſetzen immer eine ſehr lebhafte Vorſtellung des Gegenſtandes voraus, den der Witz mit dem andern zuſammen ſtellt.

Acht und vierzigſter Brief.

Ich habe Sie in meinen vorher gehenden Briefen nicht allein mit den einzelnen Vorſtellungsvermögen an ſich, ſondern auch mit den vorzüglichſten Zuſtänden derſelben, dem Schlafen, Wachen, Träumen, dem Zuſtande der Zerſtreuung und der Vertiefung, wenigſtens ſo weit bekannt zu machen geſucht, als die Natur dieſer Zuſtände auf der Natur des Vorſtellungsvermögens allein beruht. Das Uebrige von dieſen Zuſtänden, was aus der Theorie des Begehrungs- und Gefühlsvermögens erklärt werden muß, kann ich Ihnen erſt, wenn ich Sie mit dieſen Vermögen bekannt gemacht habe, mittheilen; ſo wie ich bis dahin auch die Beſchreibung mehrerer anderer See-

lenzuſtände, in welchen eins der genannten Vermögen hauptſächlich herrſchend iſt, verſchieben muß.

Seele und Körper ſtehen überall in einem gegenſeitigen Einfluſſe. Die Thätigkeit der Seelenvermögen hängt von Veränderungen des Körpers ab, und umgekehrt werden durch Seelenveränderungen wiederum in dem Körper ſelbſt Veränderungen hervor gebracht. Dieſer Zuſammenhang iſt auch in Anſehung unſers Vorſtellungsvermögens ſichtbar vorhanden, nicht allein bey der Sinnlichkeit, welche äußere Gegenſtände immer nur vermittelſt gewiſſer Eindrücke, welche dieſe auf gewiſſe Theile unſers Körpers, nämlich auf die ſinnlichen Werkzeuge, machen, vorſtellt, ſondern auch in Anſehung des Verſtandesgebrauchs.

Denn Ein Mahl hängt der Gebrauch des Verſtandes ſelbſt von dem körperlichen Zuſtande ab, in dem wir uns befinden. Wenn unſer Körper durch Ruhe geſtärkt iſt, ſo geht unſer Denken glücklich von ſtatten, da hingegen es bey körperlicher Ermüdung oder Schwäche wie gehemmt iſt. Der Verſtandesarbeit, welche uns in der Morgenſtunde ein Spielwerk iſt, ſind wir gleich

nach einer ſtarken Mahlzeit oder kurz vor dem Schlafengehen nicht gut gewachſen.

Allein der Körper äußert nicht allein auf unſern Verſtandesgebrauch einen Einfluß, ſondern umgekehrt hängt auch der Zuſtand unſers Körpers von dem Gebrauche, den wir von unſerm Verſtande gemacht haben, ab. Lange angeſtrengte Verſtandesarbeit ermüdet den Körper eben ſo wohl als ſtarke Bewegung. Wir empfinden nach einem anhaltenden angeſtrengten Denken Müdigkeit und Schmerzen nicht allein im Kopfe, ſondern auch in dem übrigen Körper, wenn er gleich vorher bey jener Verſtandesarbeit der völligſten Ruhe zu genießen ſchien.

Auch die Einbildungskraft wirkt auf den Körper und erfährt umgekehrt ſeinen Einfluß. Nichts iſt bekannter, als daß Vorſtellungen, welche die Einbildungskraft uns herbey führt, den Körper zu unwillkührlicher Thätigkeit reitzen, und ſo auch, daß der Zuſtand der Einbildungskraft ſelbſt durch körperliche Zuſtände beſtimmt wird. Dichter ſind nicht umſonſt ſo reich im Lobe des Weins; denn viele von ihnen mögen aus Erfahrung

wiſſen, daß er der Einbildungskraft einen Schwung und ihren Bildern ein ungewohntes Leben giebt.

Nehmen Sie das, was ich von dem Einfluſſe des Körpers auf den Gebrauch des Verſtandes und der Einbildungskraft geſagt habe, zuſammen; ſo iſt nichts begreiflicher, als wie der Gebrauch unſers Gedächtniſſes von dem Zuſtande unſers Körpers abhängt. Denn die Thätigkeit dieſes Vermögens iſt weiter nichts als eine Thätigkeit des Verſtandes und des reproduktiven Vermögens, welche nur in gewiſſer Weiſe mit einander verbunden ſind.

Insbeſondere gilt dieſes von dem abſichtlichen Gebrauche des Gedächtniſſes, wenn wir uns auf Gegenſtände, welche uns ſchon vormahls beſchäftigten, wieder zu beſinnen ſuchen. Bey körperlicher Ermüdung und Schwäche will es hiermit nicht fort.

Neun und vierzigſter Brief.

Gefühle haben wir, in ſo fern wir gewiſſe Zuſtände der Seele bey uns zu erhalten oder zu entfernen ſtreben. Freude, Bewunderung, Liebe und Haß z. B. ſind ſolche Gefühle. Wir nennen Gefühle angenehm, in ſo fern wir ſie zu unterhalten, und unangenehm, in ſo fern wir ſie zu entfernen ſtreben. Ich ſage: angenehm nennen wir Gefühle, in ſo fern wir ſie zu unterhalten ſuchen, und unangenehm in der entgegen geſetzten Rückſicht; denn ein und eben derſelbe Gemüthszuſtand kann in der einen Rückſicht angenehm, in der andern unangenehm ſeyn. Rachſucht z. B. iſt ein Zuſtand, in welchem das Bewußtſeyn einer Beleidigung unangenehm iſt, hingegen die Vorſtellung meiner Ueberlegenheit angenehm. Solche Gefühle, welche theils angenehm, theils unangenehm ſind, nennen wir gemiſchte Gefühle oder Empfindungen; denn man nennt, wie ich Ihnen ſchon anderwärts ſagte, Gefüh-

le auch Empfindungen,*) ob mir dieſe Benennung gleich nicht wohl gewählt ſcheint, da Empfindung auch den Eindruck eines Gegenſtandes bezeichnet, durch welchen wir zur Anſchauung deſſelben beſtimmt werden. **) Das Wort Gefühl iſt zwar auch vieldeutig, wenn es in der einfachen Zahl genommen wird, da es einen Sinn, eine Empfindung deſſelben und das bezeichnet, was dem Angenehmen und Unangenehmen gemein iſt; allein wenn man von Gefühlen in der mehrern Zahl redet, ſo findet dieſe Vieldeutigkeit nicht mehr Statt.

Angenehme Gefühle nennt man auch Luſt, ingleichen Vergnügen; unangenehme, Unluſt und Mißvergnügen. Allein die Wörter Luſt und Vergnügen, und ſo auch Unluſt und Mißvergnügen, ſind nicht als ſo ganz gleich bedeutend zu betrachten. Die erſten beyden bezeichnen zwar angenehme Gemüthszuſtände, allein das, was Luſt verurſacht, iſt aus einem andern Grunde die Urſache von einem angenehmen Gemüthszuſtande, als das, was,

*) Fünfter Brief, S. 21.

**) Zehnter Brief, S. 44.

was Vergnügen verurſacht. Doch hiervon kann ich erſt weiter unten ausführlicher reden, wenn wir erſt die Gründe, um deren willen uns Gegenſtände angenehm oder unangenehm ſind, werden aufgefunden haben. Denn die Wörter: angenehm und unangenehm, brauchen wir nicht allein von Gemüthszuſtänden, ſondern auch von Gegenſtändrn ſelbſt, in ſo fern ihre Vorſtellung die gleichnahmigen Gegenſtände bezeichnet. Wir nennen ſo z. B. nicht allein den Genuß einer Speiſe oder eines Getränkes, ſondern auch die Speiſe und das Getränk ſelbſt angenehm oder unangenehm.

Den Zuſtänden des Vergnügens und des Mißvergnügens und ihrer Vermiſchung ſetzt man den Zuſtand der Gleichgültigkeit entgegen. Denn unter dieſem verſteht man den Zuſtand, in welchem wir ſo wenig Vergnügen als Mißvergnügen empfinden. Vielleicht iſt kein Augenblick unſrer Dauer, in welchem wir nicht Vergnügen oder Mißvergnügen empfinden, mithin kein Augenblick, in welchem dieſer Zuſtand der Gleichgültigkeit wirklich wäre; deſſen ungeachtet können wir uns dieſen als einen Zuſtand denken, dem ſich

unſer jedesmahliger Empfindungszuſtand mehr oder minder nähert. Der Zuſtand des Gleichgewichts würde ein Zuſtand ſeyn, in welchem ein Gegenſtand uns ſo wenig Vergnügen als Mißvergnügen verurſacht, weil die Gründe zum Vergnügen oder Mißvergnügen ſich gegenſeitig aufheben; oder der Zuſtand, in dem wir kein Vergnügen genießen, weil es durch die entgegen geſetzten Gründe zum Mißvergnügen aufgehoben wird, und wo wir gleichfalls keinem Mißvergnügen ausgeſetzt ſind, weil die Gründe zum Mißvergnügen durch das entgegen geſetzte Vergnügen aufgehoben werden. Ein ſolcher Zuſtand des Gleichgewichts mögte aber eben ſo wenig vorhanden ſeyn als ein Zuſtand der Gleichgültigkeit. Indeß können wir den Begriff dieſes Zuſtandes immer beybehalten, als den Begriff von etwas, dem ſich unſer Vergnügen an einem Gegenſtande, wenn es von Mißvergnügen begleitet, oder unſer Mißvergnügen an einem Gegenſtande, wenn dieſer uns wieder in anderer Rückſicht Vergnügen macht, mehr oder minder nähert, ob es ihm gleich nie völlig erreichen kann.

Funfzigſter Brief.

Gefühle ſind nicht das Werk des Vorſtellungsvermögens, auch nicht des Begehrungsvermögens; allein ſo wohl mit Vorſtellungen als mit Begierden und Verabſcheuungen verbunden, dergeſtalt, daß eine Vorſtellung oder ein Begehren und Verabſcheuen von gewiſſen Gefühlen begleitet wird. Ein witziger Einfall beluſtigt uns, ſo wie der Anblick einer ſchönen, nicht zu hellen oder zu dunkeln Farbe uns angenehm iſt. In beyden Fällen iſt aber unſer Vorſtellungsvermögen auf eine gewiſſe Weiſe beſchäftigt. Aber nicht allein das produktive, ſondern auch das reproduktive Vermögen enthält den Grund gewiſſer Gefühle. Die Einbildungskraft enthält z. B. ſo gut eine reichhaltige Quelle von Vergnügen als die Sinne und der Verſtand. Doch ich will von jedem dieſer Gefühle einzeln reden.

Sinnliche Gefühle ſind ſolche, welche ſinnliche Eindrücke begleiten. Das Vergnügen, welches der Wohlgeſchmack einer Speiſe

begleitet, oder welches der Anblick einer ſchönen Farbe gewährt, iſt von dieſer Art. Sinnliche Gefühle können angenehm ſeyn; ſie können auch unangenehm ſeyn. Eine helle ſchreyende Farbe iſt, wie ein kreiſchender oder ſchmetternder Ton, den meiſten Menſchen unangenehm, eben ſo wohl als eine ſchmutzige blaſſe Farbe und ein ſehr dumpfer Ton in der Regel zuwider ſind. Hieraus ſehen Sie, daß Eindrücke auf unſre Sinne, um angenehm zu ſeyn, nicht zu ſtark und nicht zu ſchwach ſeyn dürfen. Wenn ich eine zu helle Farbe lange ununterbrochen ſehe, ſo wird mein Auge müde, und eben ſo ermüdet auch ein ſchreyender Ton mein Ohr. Ein zu dumpfer, ſchwacher Ton ſcheint eben ſo wie eine zu blaſſe oder zu ſchwache Farbe aus dem entgegen geſetzten Grunde zu mißfallen. Bey dieſen nämlich iſt unſer Auge oder Ohr nicht hinlänglich beſchäftigt. Sinnliche Eindrücke, die uns alſo vergnügen ſollen, müſſen nicht zu ſchwach und auch nicht zu ſtark ſeyn. Es iſt dieſes nicht allein für den Sinn des Geſichts und Gehörs, ſondern es iſt auch für die übrigen Sinne wahr. Der matte Geſchmack einer Speiſe

oder eines Getränkes iſt uns ekelhaft, ſo wie ein zu ſtarker ätzender Geſchmack, wenigſtens auf die Dauer, uns beſchwerlich fallen würde. Es iſt alſo allgemein wahr, daß nur die mittlern Eindrücke gefallen, d. h., diejenigen, welche nicht zu ſtark und nicht zu ſchwach ſind. Die Erfahrung beſtätigt dieſes auch unmittelbar. Der Anblick der grünen Fabe iſt allen Menſchen ohne Unterſchied angenehm, weil der Eindruck, den dieſe Farbe auf unſer Auge macht, nicht zu ſtark und nicht zu ſchwach iſt. Die mittlern Töne gefallen; ſie machen auf unſer Ohr einen Eindruck, der nicht zu ſtark und auch nicht zu ſchwach iſt.

Sinnliche Gefühle, die eben deßhalb unangenehm ſind, weil die Eindrücke, auf welche ſie erfolgen, zu ſtark ſind, nennen wir ſinnliche Schmerzen. Es erhellet für ſich, daß unſre ſinnlichen Gefühle ſo verſchieden ſeyn können, als unſre Sinne ſelbſt verſchieden ſind, daß andere Gefühle unſern Geſichtsſinn, andere unſern Gehörsſinn, und noch andere unſern Geſchmacksſinn u. ſ. w. begleiten, wenn gleich die Gefühle einer jeden Art verſchiedenen Arten in Anſehung des Grades

ihrer Stärke von einander ſehr verſchieden ſeyn ſollten.

Denn im Ganzen ſind die Gefühle, welche Eindrücke der edlern Sinne, des Geſichtsſinnes, Gehörsſinnes und auch zum Theil des Gefühlsſinnes, begleiten, nicht ſo ſtark als die Gefühle, von welchen Eindrücke auf den Sinn des Geſchmacks, Geruchs, und noch andere Eindrücke auf den Gefühlsſinn begleitet werden. Es ſcheint hier folgende Stufenfolge Statt zu finden. Am ſtärkſten ſind die Gefühle, welche Eindrücke auf den gröbern Gefühlsſinn begleiten, Gefühle, die auf einen Stoß, Schlag und dergleichen erfolgen. Nächſt dieſen kommen Gefühle, welche Eindrücke des Geruchsſinnes und Geſchmacksſinnes begleiten; dann die Gefühle, welche Eindrücke des feinern Gefühlsſinnes begleiten, wenn wir z. B. das Runde und Eckige, das Rauhe oder Glatte durch das Gefühl erkennen. Schwächer, als die bisher angegebenen Gefühle, ſind die Gefühle, welche Eindrücke auf den Gehörsſinn, und am ſchwächſten die Gefühle, welche Eindrücke auf den Geſichtsſinn begleiten.

Die geringſte Aufmerkſamkeit auf unſre tägliche Erfahrung beſtätigt die angegebene Stufenfolge. Ich darf daher nichts weiter zu ihrer Beſtätigung hinzu fügen. Aber noch eins zu bemerken mögte nicht überflüſſig ſeyn. Ich habe die Gefühle, welche Eindrücke auf den Betaſtungsſinn, wie man ihn hat nennen wollen, *) begleiten, von denen Gefühlen, welche Eindrücke auf den übrigen Gefühlsſinn begleiten, unterſchieden. Denn Gefühle, welche dieſe Eindrücke begleiten, ſind die heftigſten, ſtärkſten, da hingegen Gefühle, welche jene Eindrücke begleiten, nicht den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben.

*) Eilfter Brief, S. 56.

Ein und funfzigſter Brief.

Ich dachte es gleich, daß Sie mir gegen die Geſetze, welche ich Ihnen für die unangenehmen und angenehmen ſinnlichen Gefühle aufgeſtellt habe, Einwürfe machen würden. Allein, liebſter Freund, Ihre Einwürfe, glaube ich, treffen jene Regeln nicht. Denn wenn Sie dagegen, daß zu ſtarke ſinnliche Eindrücke unangenehme Gefühle begleiten, erinnern, dieſes ſey nicht allgemein wahr, indem wir ſähen, daß Eindrücke, welche dem einen unangenehm ſind, dem andern angenehm ſind, daß z. B. Getränke von einem ätzenden, ſcharfen Geſchmacke, welche dem einen Wohlgeſchmack gewähren, der Zunge des andern ſchmerzhaft fallen; ſo läugne ich alles dieſes nicht: allein ich ſehe nicht, was es gegen jene Regeln beweiſet; denn eine und eben dieſelbe Speiſe oder ein und eben daſſelbe Getränk machen auf die Zunge des einen einen ſtärkern, und auf die Zunge des andern einen ſchwächern Eindruck. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß der

Geſchmacksſinn insbeſondere ſehr leicht abge- ſtumpft und eben ſo leicht auch geſchärft werden kann, und über dieſes kann auch die Zunge des einen von Natur feiner und empfindlicher ſeyn, als die des andern. Was iſt daher natürlicher, als daß ein Eindruck, der dem einen zu ſtark und daher unangenehm iſt, für den andern gerade das gehörige Mittel hält, um ihm angenehm zu ſeyn, und umgekehrt, daß ein Eindruck, der ſtark genug iſt, für den einen angenehm zu ſeyn, zu ſchwach und matt iſt, um dem andern angenehm zu ſeyn? Was ich hier von dem Geſchmacksſinne ſagte, läßt ſich eben ſo auf die übrigen Sinne anwenden. Doch ich über- laſſe Ihnen dieſe Anwendung, welche ſich oh- ne dies von ſelbſt macht.

Einen andern Einwurf, den Sie mir machten, erwartete ich ebenfalls. Denn ich konnte es voraus ſehen, Sie würden mir ent- gegen ſetzen, daß Töne, Farben, Umriſſe ſicht- barer Gegenſtände u. ſ. w., mit Einem Worte, Gegenſtände, die durch das Geſicht wahrge- nommen werden, ſehr oft ſtärker auf unſer Gefühlsvermögen wirken, als Gegenſtände der gröbern Sinne. Ich ſetze Ihrem Einwurfe nur

die eine Frage entgegen, ob dieſe Gefühle bloß ſinnliche Gefühle ſind, ob hier nicht vielleicht der Verſtand, die Einbildungskraft, oder irgend ein anderes Vermögen außer den Sinnen thätig iſt, deſſen Aeußerungen dieſe Gefühle begleiten. Es iſt nicht der bloße ſinnliche Eindruck, den gewiſſe Töne auf unſer Ohr machen, wodurch uns der Tonkünſtler entzückt; nicht ein bloßes Farbengemiſch, wodurch der Mahler unſerm Auge ſchmeichelt, wenn uns ſein Kunſtwerk ergötzt: ſondern das Angenehme des ſinnlichen Eindruckes hat an unſerm Vergnügen vielleicht den geringſten Antheil. Die Hauptbeſtandtheile deſſelben ſind Gefühle, die wir Aeußerungen des Verſtandes, der Einbildungskraft u. ſ. w., welche letztere ſelbſt durch gewiſſe ſinnliche Eindrücke bey uns veranlaßt werden, verdanken; alſo keine ſinnliche Gefühle, die bloß durch Eindrücke von Gegenſtänden auf unſre ſinnlichen Werkzeuge beſtimmt werden. Sie dürfen, wenn Sie anders hieran im mindeſten zweifeln könnten, auch nur Ihre verſchiedenen Gefühle gegen einander ſtellen; das Gefühl z. B., welches bey Ihnen durch den Anblick einer ſchönen Farbe

oder durch einen einzelnen Ton erregt wird, iſt von ganz anderer Art, als das Vergnügen an einer ſchönen Muſik oder an einem andern Kunſtwerke. Schon hieraus würde ſich ergeben, daß es außer den ſinnlichen Gefühlen noch Gefühle des Verſtandes u. ſ. w. gebe.

Gefühle des Verſtandes nennen wir diejenigen, welche die Thätigkeit des Verſtandes im Denken begleiten. Das Vergnügen, das ein witziger Einfall verurſacht, iſt von dieſer Art; er giebt dem Verſtande eine gewiſſe Beſchäftigung, welche Vergnügen gewährt, indem er nämlich eine Aehnlichkeit auffindet, auf die er durch den Einfall aufmerkſam gemacht wurde. Aber außer dem ertheilt der witzige Einfall auch noch eine andere Quelle von Vergnügen, nämlich das Wohlgefallen an dem Talente desjenigen, von dem wir ihn hören. Ein Einfall, der nicht die mindeſte Anſtrengung verräth, den die Gelegenheit mehr herbey führt, als daß er irgend geſucht iſt, gefällt uns am meiſten. Der Grund hiervon kann nur darin liegen, daß er bey dem, der ihn hat, mehr Talent voraus ſetzt, als in dem entgegen geſetzten Falle; nicht in dem bloßen Auffinden einer Aehn-

lichkeit. Denn alsdann würde das Vergnügen das nämliche ſeyn, derſelbige witzige Einfall mögte ſich, ſo zu ſagen, ungeſucht finden, oder er mögte das Werk eines angeſtrengten mühſamen Nachdenkens ſeyn. Nicht ſelten, oder vielmehr meiſtens, fließt das Vergnügen an witzigen Einfällen aus beyden Quellen zuſammen; der Einfall ergötzt uns, weil er uns auf eine neue Aehnlichkeit aufmerkſam macht, und zugleich auch, weil wir das Talent ſeines Urhebers bewundern.

Vergnügen des Witzes ſind eine Art der Verſtandesvergnügen. Denn Witz iſt nichts anderes als der Verſtand ſelbſt, in ſo fern er zwiſchen mehrern Dingen eine Uebereinſtimmung erkennt. Was ich ſo eben von dem Vergnügen, das der Witz uns gewährt, geſagt habe, wird von allen übrigen Verſtandesvergnügen gelten. Denn wir genießen ſie entweder, weil die Thätigkeit des Verſtandes an ſich ſchon mit Vergnügen verbunden iſt, oder weil die Vorſtellung des Gegenſtandes, welche unſern Verſtand beſchäftigt, für uns eine Quelle des Vergnügens wird, oder weil beyde Gründe mit einander verbunden ſind.

Das Studium der Geometrie war, wie ich öfters von Ihnen gehört zu haben mich erinnere, für Sie ſo angenehm, weil ſie Ihrem Verſtande eine gewiſſe Beſchäftigung gewährte, und die Ordnung, die Sie in dem Vortrage der Lehren dieſer Wiſſenſchaft und ihrer Verknüpfung zu einem Ganzen fanden, war für Sie ein neuer Grund des Vergnügens. Das Vergnügen, das wir an einem Kunſtwerke finden, deſſen Vollkommenheit wir entdecken, fließt aus eben der zwiefachen Quelle. Denn um dieſe Zweckmäßigkeit aufzufinden, muß unſer Verſtand auf eine gewiſſe Weiſe beſchäftigt ſeyn, und die Zweckmäßigkeit des Werkes ſelbſt, auch wenn wir ſie ohne eine merkliche Beſchäftigung des Verſtandes auffinden, gefällt uns.

Die Vergnügen des Verſtandes bey dem Denken haben alſo einen zwiefachen Urſprung: die Vorſtellung der Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, welche nur aus dem Verſtande kommen kann; und die Beſchäftigung des Verſtandes ſelbſt. Daß die letztere für ſich eine Quelle des Vergnügens ſey, beweiſet, dünkt mich, das Vergnügen am Lächerlichen. Das Lächerliche entſpringt

immer, wie Sie wiſſen, aus einer Unvollkommenheit, welche mit einer Vollkommenheit kontraſtirt; beyde und ihren Kontraſt aufzufinden, iſt das Werk des Verſtandes, und das Vergnügen am Lächerlichen daher ſelbſt ein Vergnügen des Verſtandes, aber ein Vergnügen an einem Gegenſtande, welches wir nicht ſeiner Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit verdanken.

Wir können, dünkt mich, beyde Arten des Vergnügens, die uns der Verſtand giebt, durch den Nahmen des ſubjektiven und objektiven unterſcheiden. Die zweckmäßige Einrichtung einer Sache giebt uns ein objektives, und die Beſchäftigung unſers Verſtandes mit ihr ein ſubjektives Vergnügen.

Der Verſtand enthält aber nicht allein für uns eine Quelle von Vergnügen, ſondern auch von Mißvergnügen. Unvollkommenheit oder Zweckwidrigkeit einer Sache, die wir wahrnehmen, macht uns mißvergnügt. Zweckwidrigkeit kann aber nur der Verſtand auffinden. Das Mißvergnügen, das uns dieſe verurſacht, hat daher zuletzt in dem Verſtande ſeinen Grund. Aber Zweckwidrigkeit an einer Sache iſt nicht die einzige Quelle von Mißver-

gnügen des Verſtandes; denn Sie werden es oft gefunden haben, daß Schwierigkeiten, die ſich Ihnen, wenn Sie über etwas vergebens nachdachten, oder wenn Ihr Nachdenken nicht mit dem erwünſchten Erfolge begleitet wurde, Ihnen Mißvergnügen verurſachte. Wir können alſo auch hier wiederum das ſubjektive und objektive Mißvergnügen aus dem Denken unterſcheiden. Das ſubjektive Mißvergnügen hat in den Hinderniſſen, die unſer Verſtand bey dem Denken findet, und das objektive in der Unvollkommenheit an den Gegenſtänden ſelbſt ſeinen Grund.

Aus dem bisher Geſagten erhellet ſchon, was auch die Erfahrung beſtätigt, daß das objektive Vergnügen an einer Sache um ſo größer iſt, je mehr Vollkommenheit wir an ihr entdecken, und unſer Mißvergnügen um ſo größer, je größere Unvollkommenheit wir an ihr finden. Daß das ſubjektive Vergnügen um ſo größer iſt, je mehr unſer Verſtand beſchäftigt iſt und je weniger zugleich ſeine Thätigkeit aufgehalten wird, und daß das ſubjektive Mißvergnügen umgekehrt um ſo größer iſt, je weniger der Verſtand bey dem

Denken beſchäftigt iſt oder je mehr ſeine Thätigkeit bey demſelben aufgehalten wird, erhellet aus dem vorher gehenden. Das ſubjektive Vergnügen des Verſtandes iſt oft mit dem objektiven vereinigt, wie das Beyſpiel, das ich eben gebrauchte, das Vergnügen an einem Kunſtwerke, welches wir bewundern, beweiſet. Oft hingegen finden wir da ſubjektives Mißvergnügen, wo wir zugleich ein objektives Vergnügen genießen; oder auch umgekehrt iſt oft da, wo wir ein objektives Vergnügen genießen, auch ein ſubjektives Mißvergnügen vorhanden. Ein Beyſpiel von dem erſtern haben Sie an der Bewunderung eines Gegenſtandes, wenn ſie zugleich mit dem Bewußtſeyn verbunden iſt, daß wir dieſen Gegenſtand in der Vorſtellung nicht umfaſſen können. Die Bewunderung eines außerordentlichen Kunſtwerks, an dem unſer Verſtand immer noch mehr zu entdecken findet, iſt von dieſer Art. Ein Beyſpiel von der letztern Art giebt das Lächerliche. Die Unvollkommenheit des Gegenſtandes ſelbſt für ſich allein, wird uns mit Mißvergnügen erfüllen, aber die Entdeckung derſelben iſt eine Quelle von Vergnügen.

Zwey

Zwey und funfzigſter Brief.

Auch die Einbildungskraft iſt eben ſo wohl als der Verſtand eine Quelle von Vergnügen und Mißvergnügen. Beyde Arten von Vergnügen ſind auch oft zuſammen vorhanden; denn indem unſre Einbildungskraft auf gewiſſe Weiſe beſchäftigt iſt, dieſe oder jene Bilder wieder hervor zu rufen, ſucht der Verſtand ſie zu bearbeiten; oder umgekehrt, indem der Verſtand mit gewiſſen Gegenſtänden beſchäftigt iſt, ſucht die Einbildungskraft ſie uns unter einem Bilde vorzuſtellen. Hierin beſteht hauptſächlich das Vergnügen der geſellſchaftlichen Unterhaltung, daß der Verſtand und die Einbildungskraft zuſammen in ein gewiſſes Spiel verſetzt werden.

Die Einbildungskraft verurſacht uns nun auf zwiefache Art Vergnügen: Ein Mahl durch die Gegenſtände ſelbſt, welche ſie uns vergegenwärtigt; und dann auch an und für ſich ſchon, durch ihre Thätigkeit.

Es iſt eine bekannte Sache, daß wir in der Dämmerung, wenn unſre Sinne wenig beſchäftigt ſind und unſer Verſtand auch nicht mit gewiſſen Gegenſtänden angelegentlich beſchäftigt iſt, uns gern mit den Spielen unſrer Einbildungskraft abgeben. Es iſt hier mehr das Spiel der Einbildungskraft an ſich, als die Gegenſtände ſelbſt, welche die Einbildungskraft uns vorſtellt, es ſind, was uns hier Vergnügen macht, wiewohl angenehmere Gegenſtände ſich leichter als andere uns darſtellen werden. Daß es nicht ſo wohl die Gegenſtände ſind, welche die Einbildungskraft uns vorſtellt, als vielmehr ein leichtes Spiel derſelben, erhellet, wie mich dünkt, zur Genüge daher, daß wir nur dann, wenn die freye Thätigkeit der Einbildungskraft nicht aufgehalten wird, dieſes Vergnügen ſuchen, daß wir oft uns mit den gleichgültigſten Dingen von der Welt beſchäftigen, und dieſes Vergnügen ſelbſt ſuchen, wenn unſre Einbildungskraft auch, ſo zu ſagen, keinen beſtimmten Gegenſtand im Geſichte hat. Aber die Einbildungskraft enthält, wie geſagt, über dies noch eine andere Quelle von Vergnügen, indem ſie uns

Gegenſtände wieder vergegenwärtigt, welche uns vorher angenehm waren. Der Anblick eines Ortes, an dem wir vorher oft die Süßigkeiten eines freundſchaftlichen Umganges genoſſen, vergegenwärtigt uns alle Seligkeiten deſſelben.

Die Einbildungskraft iſt daher die reichſte Quelle des Vergnügens; durch ſie werden die Vergangenheit und Zukunft für uns Gegenwart.

Allein ich will die Gegenrechnung nicht unterſchlagen, oder in Abrede ſtellen, daß aus demſelben Grunde die Einbildungskraft auch die Quelle eines empfindlichen Mißvergnügens wird, indem ſie uns unangenehme Gegenſtände eben ſo wohl als die angenehmen vergegenwärtigt. Aber wie leicht unterdrücken wir in vielen Fällen nicht unangenehme Vorſtellungen, und wie nützlich iſt uns die Erinnerung an vorher gehende Unfälle nicht, um unſer gegenwärtiges Glück durch den Kontraſt mit jenem zu erhöhen!

Wir haben bisher eine zwiefache Quelle von Vergnügen in der Einbildungskraft entdeckt: die eine, in ſo fern die Thätigkeit der

Einbildungskraft an ſich ſchon eine Quelle von Vergnügen iſt; und die andere, in ſo fern die Einbildungskraft die Vorſtellung angenehmer Gegenſtände uns vergegenwärtigt. Das erſte Vergnügen iſt ſubjektiv, und das zweyte objektiv. Die Einbildungskraft enthält ebenfalls auch einen zwiefachen Grund von Mißvergnügen: theils nämlich, indem ſie uns das Bild eines gehäſſigen Gegenſtandes darſtellt; und theils auch, wenn ihre Thätigkeit gehemmt wird. Dem letztern Mißvergnügen ſind wir aber ſeltner ausgeſetzt, weil wir faſt niemahls abſichtlich unſre Einbildungskraft gebrauchen, oder nie darauf ausgehen, gerade dieſe oder jene Vorſtellung durch ſie wieder zu vergegenwärtigen. Allein in den ſeltenen Fällen, wo dieſes iſt, haben wir Gelegenheit, es wahrzunehmen. Wenn man ſich z. B. vergebens bemüht, die Vorſtellung dieſes oder jenes Menſchen, von dem man weiß, daß man ihn gekannt habe, bey ſich hervor zu rufen; ſo iſt dieſe vergebliche Bemühung nicht anders als mit Mißvergnügen verbunden.

Verſtand und Einbildungskraft ſtreben unaufhörlich nach Thätigkeit; der Mangel

derſelben muß nothwendig Mißvergnügen verurſachen, ſo wie wir in einer leichten Thätigkeit derſelben ein beſonderes Vergnügen empfinden. Das Mißvergnügen, welches aus Mangel an Beſchäftigung derſelben entſpringt, iſt das Mißvergnügen der langen Weile. Es erhellet, warum dieſe ſo oft das Leiden ſo wohl des vorzüglich guten, als des ſehr ſchlechten Kopfes iſt: des erſtern, weil Beſchäftigung, die andere hinreichend in Thätigkeit ſetzt, zu ſchwach iſt, ihn zu beſchäftigen; des letztern, weil ſie ganz für ihn verloren geht, da er ihrer gar nicht gewachſen iſt.

Drey und funfzigſter Brief.

Die Einbildungskraft thut noch mehr: ſie vergnügt uns nicht allein durch ihre Thätigkeit an ſich, oder indem ſie Gegenſtände, welche uns angenehm ſind, von neuen vergegenwärtigt; ſondern ſie macht uns ſelbſt Gegenſtände angenehm, welche ohne ſie uns gleichgültig oder vielleicht unangenehm ſeyn würden. Sie erinnern ſich vielleicht, was ich Ihnen bey einer

andern Gelegenheit erzählte, daß Carteſius eine beſondere Vorliebe zu ſchielenden Perſonen hatte, und daß der Grund derſelben nichts anderes als eine jugendliche Zuneigung zu einer Geſpielinn war, welche ebenfalls ſchielte. *) Das Schielen iſt ein Uebelſtand, der für ſich allein nicht gefallen kann; gleichwohl konnte die Einbildungskraft das, was unmöglich ſchien, möglich machen, indem ſie nämlich bey dem Anblicke ſchielender Perſonen das Bild der geliebten Jugendfreundinn, und mit demſelben die Erinnerung an die Vergnügen ihres Umgangs wieder hervor rief. Dieſe Vorſtellung vergeſellſchaftete ſich bald mit der Vorſtellung des Schielens, und für Carteſius ſproßte da Vergnügen, wo wir andern Mißfallen zu empfinden gewohnt ſind. Ueberall, wo Sie auf ſolche auffallende Zuneigungen oder Abneigungen ſtoßen, werden Sie einen ähnlichen Grund finden. Sie wiſſen z. B., daß unſer Freund K. für ſtammelnde Perſonen leicht eingenommen wird; aber ſollten Sie es wohl glauben, daß dieſe ſonderbare Zunei-

*) Fünf und zwanzigſter Brief, S. 125.

gung einen ähnlichen Urſprung hat? Denn, unter uns geſagt, unſer Freund liebte in ſeinen jüngern Jahren ein Mädchen, welches bey vielen körperlichen und geiſtigen Vorzügen den kleinen Fehler hatte, daß ſie etwas mit der Zunge anſtieß, und noch jetzt braucht es bey ihm keiner weitern Empfehlung als des Stammelns, wie P. neulich ſcherzhaft ſagte, wenn gleich ſeine Jahre ihn längſt von ſeiner Zuneigung zurück gebracht haben.

Hierdurch bereitet uns die Einbildungskraft Vergnügen über Vergnügen; alles, was ſeiner Natur nach kein Vergnügen zu erwecken im Stande wäre, wird geſchickt, unſer Vergnügen zu mehren. Wäre der Beytrag, den jedes einzelne giebt, an ſich gleich noch gering, ſo iſt es die Menge von Gegenſtänden, die zu unſerm Vergnügen durch die Einbildungskraft wirken, der wir vielleicht das größte Glück unſers Lebens verdanken.

Auf der andern Seite verkümmert die Einbildungskraft uns auch manchen Genuß, und macht uns Gegenſtände, die uns ihrer Natur nach gleichgültig oder gar angenehm seyn ſollten, verhaßt. Denn mit der Vorſtellung

gewiſſer Gegenſtände, welche uns ein Mahl Mißvergnügen verurſachten, oder die uns bey einem größern Mißvergnügen gegeuwärtig waren, iſt die Vorſtellung deſſelben ſo innig verbunden, daß ſie uns ſelbſt unerträglich werden; ſelbſt wenn wir dieſe Gegenſtände auch als uns unſchädlich erkennen, oder auch, wenn wir gar wiſſen, daß ſie uns ſelbſt auf eine Art nützlich oder heilſam geweſen ſind. Statt vieler andern will ich Ihnen nur Ein Beyſpiel, das ich, wenn ich nicht irre, ein Mahl bey dem Locke geleſen habe, mittheilen. Ein Mann nämlich, der eine ſchmerzhafte Operation hatte erleiden müſſen, konnte den Anblick desjenigen nicht ertragen, der ſie an ihm verrichtet hatte, ob er dieſen gleich lebenslang dankbar als ſeinen Wohlthäter betrachtete.

Weil die Einbildungskraft Gegenſtände angenehm oder unangenehm machen kann, wenn ſie gleich an ſich von der entgegen geſetzten Art ſeyn würden, ſo kann ſie auch ſinnliche Eindrücke, die an ſich unangenehm ſeyn würden, angenehm machen, oder umgekehrt. Häßliche Farben dürfen z. B. nur die Mode für ſich haben, um zu gefallen.

Ein Uebelbefinden aus Uebermaß in dem Genuſſe einer Speiſe kann daher auch uns dieſelbe auf immer verleiden. Was iſt aber natürlicher, als daß, wenn die Einbildungskraft mit ſinnlichen Eindrücken Gefühle verbindet, welche ihrer Natur nach nicht damit verknüpft ſind, wir dieſe nicht immer genau von ihnen abſondern, und, ſo zu ſagen, die Quelle nicht ſehen, aus der ſie kommen? Alsdann werden wir verleitet, zu glauben, daß der ſinnliche Eindruck als ſolcher uns angenehm oder unangenehm ſey, ob er es gleich durch nichts als durch zufällig mit ihm vergeſellſchaftete Vorſtellungen iſt.

Hierdurch glaube ich auch einen Einwurf völlig gehoben zu haben, welchen Sie mir in Ihrem letztern Schreiben machen zu wollen ſchienen. Sie ſagten nämlich, daß öfters Farben gefallen, ob ſie gleich ſehr oft entweder zu den hellern oder ſchreyenden oder zu den dunklern oder ſchmutzigen gehören. Dieſen Einwurf, glaube ich, wie geſagt, dadurch gehoben zu haben, daß dieſes Wohlgefallen nicht in dem ſinnlichen Eindrucke jener Farben, ſondern in der Einbildungskraft ſeinen Grund hat.

Vier und funfzigſter Brief.

Ich muß Ihnen Recht geben, wenn Sie behaupten, daß nicht allein die Einbildungskraft, ſondern auch das übrige reproduktive Vermögen eine Quelle angenehmer Gefühle ſey. Allein was ſind jene angenehmen Gefühle ihrer Lebhaftigkeit und Stärke nach gegen die Gefühle der Einbildungskraft? — Denn unter übrigens gleichen Umſtänden iſt das Vergnügen an einem Gegenſtande um ſo größer und lebhafter, je anſchaulicher wir ihn uns vorſtellen. Die Einbildungskraft ſtellt uns aber Gegenſtände immer wieder anſchaulich vor, das übrige reproduktive Vermögen hingegen nicht.

Aber nicht allein macht uns, unter übrigens gleichen Umſtänden, der anſchaulich vorgeſtellte Gegenſtand mehr Vergnügen, als der bloß ſymboliſch vorgeſtellte; ſondern wir ſuchen ſelbſt Gegenſtände, die uns im höhern Grade wohlgefallen, anſchaulich vorzuſtellen. Unſre Einbildungskraft iſt hier gleich thätig. Haben

wir den Gegenſtand, der uns mit Wohlgefallen erfüllt, nicht vorher ſelbſt geſehen, gehört, oder empfunden; ſo ſtellen wir ihn uns unter dem Bilde eines bekannten ſinnlichen Gegenſtandes vor, oder das ſinnliche Dichtungsvermögen bringt ein Bild hervor, welches jenem Gegenſtande auf irgend eine Weiſe entſprechen ſoll. Wer kann die Geſchichte eines großen Mannes, den er zu bewundern fähig iſt, leſen, ohne dieſen ſich nicht, ſo zu ſagen, zu vergegenwärtigen? wer die Erzählung einer intereſſanten Begebenheit, ohne ſich gleichſam an den Ort, in die Zeit, wo ſie ſich zutrug, und unter die Perſonen, welche Theil daran hatten, zu verſetzen? Hier iſt das Fiktionsvermögen, und daher auch die Einbildungskraft, thätig.

Was ich hier von angenehmen Gefühlen geſagt habe, gilt mit geringer Abänderung auch von unangenehmen. Gegenſtände werden uns um ſo unangenehmer, je anſchaulicher ihre Vorſtellung iſt; und umgekehrt, wenn ein Gegenſtand uns ſehr unangenehm iſt, ſo dringt ſich uns bey der mindeſten Veranlaſſung immer eine anſchauliche Vorſtellung deſſelben auf.

Wer ſich vor Geſpenſtern fürchtet, kann ſich oft von ihrer Geſellſchaft nicht losreißen; unaufhörlich dringt ſich ihm die Vorſtellung derſelben auf, und die Einbildungskraft verſäumt nichts, ihm das Bild derſelben anſchauend und lebhaft zu machen. Ich verlaſſe jetzt dieſe Betrachtungen und behalte mir ihre Anwendung auf die Leidenſchaften für den Verfolg unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchungen vor.

Außer den Gefühlen des Vorſtellungsvermögens, welche ſinnliche Eindrücke von Gegenſtänden oder Handlungen des Verſtandes, oder Thätigkeit der Einbildungskraft voraus ſetzen, giebt es noch Gefühle, welche das Begehrungsvermögen verurſacht. Ich kann von dieſen hier nur kurz ſeyn; denn vieles von dieſen Vergnügen oder Mißvergnügen beruhet auf der Natur des Begehrungsvermögens ſelbſt.

Das Begehrungsvermögen enthält eine zwiefache Quelle von Vergnügen und Mißvergnügen.

Zuerſt nämlich macht uns die Befriedigung einer Begierde ſelbſt Vergnügen, die

Nichtbefriedigung hingegen verurſacht uns Mißvergnügen. Dann aber macht uns auch das Begehren eines Gegenſtandes ſelbſt, und das Verabſcheuen deſſelben Vergnügen, und in andern Fällen Mißvergnügen. Das Mißlingen eines löblichen Vorhabens iſt mir freylich immer ſchmerzlich, allein der Vorſatz ſelbſt, oder vielmehr das Bewußtſeyn, ihn gehabt zu haben, veranlaßt ein beſonderes Vergnügen. Hingegen empfinden wir oft hinterher, wenn wir eine Begierde auf das völligſte haben befriedigen können, Mißvergnügen; wir machen uns ſelbſt Vorwürfe, daß wir dieſes oder jenes, was wir glücklich ins Werk gerichtet haben, haben wollen können, wenn gleich nicht üble Folgen, welche etwa die Ausführung jenes Vorſatzes zufällig begleiteten, die Urſache dieſes Mißvergnügens ſeyn ſollten.

Wir empfinden dieſes Vergnügen und Mißvergnügen nicht allein an dem, was wir ſelbſt gethan haben, ſondern auch an den Thaten anderer, in ſo fern wir ſie uns von ihrer Freyheit als abhängig denken. Jenes Vergnügen nennen wir das Gefühl der Billigung, und beſonders das Gefühl der Selbſtbilli-

gung, wenn es aus dem Bewußtſeyn unſers eignen guten Willens fließt, ſo wie wir das entgegen geſetzte Mißvergnügen das Gefühl der Mißbilligung nennen.

Nur das, was von der Freyheit abhängt, können wir billigen oder mißbilligen: das erſtere, in ſo fern es einer Regel, deren Gültigkeit wir anerkennen, gemäß iſt; und das letztere, in ſo fern es einer ſolchen Regel zuwider iſt.

Fünf und funfzigſter Brief.

Bey den Vergnügen der Einbildungskraft und des Verſtandes liegt, wie Sie behaupten, die Vorſtellung der Vollkommenheit zum Grunde, und bey dem Mißvergnügen dieſer Art die Vorſtellung von einer Unvollkommenheit. Denn bey den objektiven Vergnügen ſtellen wir uns eine Vollkommenheit in dem Gegenſtande ſelbſt, bey dem ſubjektiven in dem vorſtellenden Subjekte vor. Auf der andern Seite entſpringt das objektive Mißvergnügen aus der Vorſtellung einer Unvollkommenheit an einem Gegenſtande, und das ſubjektive Miß-

vergnügen aus einer Unvollkommenheit in unſerm eignen Zuſtande. Denn der Verſtand war die Quelle eines Mißvergnügens, in ſo fern ſeine Thätigkeit bey dem Denken entweder ganz gehemmt oder doch gehindert wurde, die freye Thätigkeit des Verſtandes ſelbſt hingegen, die Urſache eines Vergnügens. Thätigkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft ſetzt aber eine Vollkommenheit voraus. Aber nicht allein die Vergnügen des Verſtandes und der Einbildungskraft und die ihnen entgegen geſetzten Mißvergnügen beruhen auf der Vorſtellung einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder vielmehr auf der Vorſtellung von etwas Vollkommenem und Unvollkommenem, ſondern auch die ſinnlichen Gefühle und die Gefühle des Begehrungsvermögens; mit Einem Worte, alle Gefühle.

Das Begehrungsvermögen nämlich verurſacht uns angenehme Gefühle, theils, wenn wir eine Begierde befriedigt ſehen, theils auch, indem wir die Begierde ſelbſt billigen; unangenehme Gefühle hingegen, in ſo fern eine Begierde unerfüllt bleibt, oder wir die Begierde ſelbſt mißbilligen.

Die Befriedigung einer Begierde, in ſo fern ſie durch unſre Thätigkeit geſchieht, ſetzt aber immer bey uns eine gewiſſe Vollkommenheit voraus, und ſo auch die Begierde ſelbſt, in ſo fern wir ſie billigen; die Nichtbefriedigung einer Begierde hingegen ſetzt eine Unvollkommenheit, nämlich ein Unvermögen, ſo wie die Mißbilligung einer Begierde Unvollkommenheit in Anſehung des Begehrungsvermögens ſelbſt, voraus.

Es kommt alſo, wie Sie ſehen, jetzt nur noch auf die Gefühle der Sinnlichkeit an, um meine Behauptung allgemein zu machen.

Ein ſinnliches Vergnügen gewähren uns nur Eindrücke, welche nicht zu ſtark und nicht zu ſchwach auf uns wirken; ſinnliches Mißvergnügen hingegen verurſachen uns Eindrücke, welche entweder zu ſtark oder zu ſchwach ſind. Zu ſtarke Eindrücke beſchäftigen uns zwar; aber mit der Beſchäftigung, welche ſie uns gewähren, iſt zugleich das Bewußtſeyn einer Schwäche unſer ſelbſt, das Bewußtſeyn, dieſe Eindrücke nicht ertragen zu können, verbunden. Die zu ſchwachen Eindrücke beſchäftigen uns hingegen zu wenig; ſie erregen ein Streben nach Thä-

tigkeit

tigkeit, ohne dieſes Streben zu befriedigen. Bey den mittlern ſinnlichen Eindrücken hingegen, bey den Eindrücken, die nicht zu ſtark und auch nicht zu ſchwach ſind, iſt unſre Thätigkeit hinlänglich. Wir ſind uns bey ihr aber auch keiner Einſchränkung unſer ſelbſt bewußt. Es erhellet daher, daß ſinnliches Vergnügen die Vorſtellung einer Vollkommenheit, ſinnliches Mißvergnügen hingegen die Vorſtellung einer Unvollkommenheit voraus ſetze, nicht ſo wohl die Vorſtellung einer körperlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, ſondern vielmehr einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in der Seele ſelbſt, nämlich in ſo fern die Seele von dem Körper abhängt.

In dem Momente, wo wir ſinnliches Vergnügen genießen, iſt in der Seele ein Zuſtand wirklich, in welchem ſie ein leichtes Spiel ihrer Thätigkeit findet; in dem Augenblicke des ſinnlichen Mißvergnügens hingegen wird ihre Thätigkeit entweder ſelbſt aufgehalten, oder es ſchwebt der Seele die Vorſtellung, daß ſie auf eine gewiſſe Weiſe von dem Körper eingeſchränkt iſt, vor.

Ich gebe Ihnen alſo zu, daß die ſinnlichen Gefühle, das ſinnliche Vergnügen und Mißvergnügen immer von einem Zuſtande des Körpers abhängen, aber dieſer Zuſtand des Körpers ſelbſt veranlaßt auch einen Zuſtand der Seele, der uns unmittelbar angenehm und unangenehm iſt, nämlich die Empfindung, welche einem gewiſſen ſinnlichen Eindrucke entſpricht. Allein bey einer gewiſſen Art der körperlichen Gefühle mögte dieſe Erklärung nicht befriedigend ſcheinen. Es giebt nämlich eine Art körperlicher Gefühle, welche von Zuſtänden des Körpers abhängen, wie das Gefühl des Hungers und des Durſtes, das Gefühl der Ermüdung und körperliche Schmerzen, welche nicht von Gegenſtänden, die von außen auf unſern Körper wirken, veranlaßt werden.

Allein die genannten Zuſtände wirken doch auf unſre ſinnlichen Werkzeuge, und erregen dadurch bey uns Empfindung; dieſe Empfindung nun iſt die Urſache von dem Vergnügen oder Mißvergnügen. Dieſes iſt daher in ſo fern mit allen übrigen ſinnlichen Vergnügen und Mißvergnügen gleichartig.

Weil ich einmahl auf die ſinnlichen Vergnügen und Mißvergnügen zurück gekommen bin, ſo erlauben Sie mir noch eine Anmerkung. Ich habe ſchon vorher bemerkt, daß gewiſſe ſinnliche Eindrücke nicht an ſich angenehm oder unangenehm ſind, ſondern nur wegen zufällig damit durch die Einbildungskraft vergeſellſchafteter Vorſtellungen: eben ſo kann auch ein ſinnlicher Eindruck, in ſo fern ſein Gegenſtand mit einem andern entweder in der Zeit oder im Raume verbunden iſt, geſtärkt oder geſchwächt werden; er kann daher, wenn er an ſich angenehm ſeyn würde, unangenehm, oder umgekehrt, wenn er an ſich unangenehm ſeyn würde, angenehm werden. Grün neben blau geſtellt mißfällt, ob es gleich an ſich gefallen würde; ein Grad der Wärme, welcher an ſich zu ſchwach wäre, um uns angenehm zu ſeyn, wird uns, wenn wir unmittelbar vorher kalt waren, angenehm ſeyn. Der Grund hiervon liegt wahrſcheinlich darin, daß eine und eben dieſelbe Sache auf unſre ſinnlichen Werkzeuge einen ganz verſchiedenen Eindruck macht, je nachdem andere oder andere Eindrücke vorher gegangen ſind. Ein mäßi-

ges Licht, das nicht zu ſtark iſt, fällt unſern Augen ſchmerzhaft, wenn wir es ſogleich als wir aus dem Dunkeln kommen, empfinden; wir finden ſelbſt ſogar unſer Auge geſchwächt.

Sechs und funfzigſter Brief.

Vorgeſtellte Vollkommenheit iſt alſo die Urſache des Vergnügens, und vorgeſtellte Unvollkommenheit die Urſache des Mißvergnügens. Dieſe Vollkommenheit ſo wohl als Unvollkommenheit kann theils in uns ſelbſt, in dem Gemüthszuſtande, auf den das Vergnügen erfolgt, oder in den Gegenſtänden, welche außer uns, als dem vorſtellenden Subjekte, wirklich ſind, vorhanden ſeyn. Alles Vergnügen und Mißvergnügen iſt daher entweder objektiv oder ſubjektiv, oder endlich aus beyden zuſammen geſetzt. Die Vergnügen der Sinne ſind bloß ſubjektiv, die Vergnügen des Verſtandes und der Einbildungskraft und des Begehrungsvermögens können objektiv und ſubjektiv oder aus beyden zuſammen geſetzt ſeyn. Als ein Beyſpiel der letztern Art habe ich ſchon in dem

vorher gehenden die Vergnügen des Witzes angeführt.

Das objektive und ſubjektive Vergnügen iſt nicht allein in vielen Fällen auf eine wunderbare Art in einander verſchmolzen; ſondern oft verwechſeln wir auch das eine mit dem andern, oder vielmehr, wir ſehen ein Vergnügen, welches ſubjektiv iſt, für objektiv an, wir tragen den Grund des Vergnügens, der in uns ſelbſt liegt, in den Gegenſtand außer uns über. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Mißvergnügen. Eine Farbe iſt an ſich genommen nur ſubjektiv angenehm oder unangenehm; wir ſetzen aber den Grund davon in ſie ſelbſt, alſo nicht in uns, ſondern in den Gegenſtand außer uns.

Woraus wir objektives Vergnügen ſchöpfen, das gefällt uns, und was uns objektives Mißvergnügen verurſacht, mißfällt uns. Eine heldenmüthige That gefällt, eine nichtswürdige Handlung mißfällt. Wir nennen daher jenes Vergnügen Wohlgefallen, ingleichen Vergnügen in dem beſondern Sinne, und das entgegen geſetzte Mißvergnügen Mißfallen. Die Ausdrücke Luſt und Unluſt beziehen ſich auf die entgegen geſetzte Quelle des Ver-

gnügens oder Mißvergnügens; denn Luſt nennen wir das Vergnügen, welches für uns aus einem ſubjektiven Grunde kommt, und Unluſt ein Mißvergnügen von derſelben Art. Das Lächerliche beluſtigt, und lange Weile erregt Unluſt; das erſtere iſt aber aus einem ſubjektiven Grunde angenehm, und die letztere aus eben dem Grunde unangenehm. Die Ausdrücke: Vergnügen und Mißvergnügen, bezeichnen daher das Allgemeine; Luſt und Unluſt, Wohlgefallen und Mißfallen hingegen bezeichnen die beſondern Arten derſelben.

Der Sprachgebrauch ſcheint dieſen Beſtimmungen zwar entgegen zu ſeyn; denn man ſagt z. B.: die grüne Farbe gefällt vor allen am meiſten: allein ich habe ſchon bemerkt, daß dieſes bloß von einer Verwechſelung des Objektiven und Subjektiven in unſern Empfindungen herrühre. Dem gemeinen Gebrauche gewiſſer Ausdrücke liegt nicht immer Wahrheit, ſondern eben ſo oft, und noch öfter, bloßer Schein zum Grunde.

Wenn die Vorſtellung der Vollkommenheit dem Vergnügen, und die Vorſtellung der Unvollkommenheit dem Mißvergnügen zum

Grunde liegt; ſo müſſen die gemiſchten Gefühle zugleich die Vorſtellung einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus ſetzen: jener, um angenehm zu ſeyn; und dieſer, weil ſie ſonſt gar nicht unangenehm ſeyn könnten.

Wenn bey dem Verluſte eines geliebten Freundes aus unſern Augen die Thräne der Wehmuth fließt, ſo iſt unſer Gefühl gemiſcht, aus Wohlgefallen an dem geliebten Freunde und Mißvergnügen über unſern Verluſt. Das erſtere ſetzt die Vorſtellung einer Vollkommenheit voraus, und das letztere eine Unvollkommenheit in unſerm gegenwärtigen Zuſtande.

Die Vorſtellungen der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit können aber auf mannigfaltige Art mit einander verbunden ſeyn.

Es kann in einem Gegenſtande Vollkommenheit und Unvollkommenheit auf eine gewiſſe Art vereinigt ſeyn. Dieſes iſt z. B. bey dem Mitleiden der Fall. Wir können niemanden bemitleiden, ohne ihn zu lieben. Liebe ſetzt aber Vollkommenheit voraus. Verdruß über das Unglück desjenigen, welchen wir bemitleiden, ſetzt bey demſelben eine Unvollkommenheit, eine Unvollkommenheit in ſeinem äußern Zuſtande, voraus.

Es kann aber auch auf der andern Seite eine Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die beyde ſubjektiv ſind, als Urſache eines gemiſchten Gefühls bey einander ſeyn. Indem wir uns über etwas verwundern, iſt dieſes der Fall. Ich nehme hier die Verwunderung an ſich; nicht, in ſo fern ſie vielmehr durch dieſen, als jenen Gegenſtand, erregt wird. Laſſen Sie uns alſo die Verwunderung über einen gleichgültigen Gegenſtand nehmen. In dieſer iſt Ein Mahl ein Vergnügen über eine Erweiterung unſrer Erkenntniß, aber dann auch ein Mißvergnügen über einen bisherigen Irrthum. Je gleichgültiger uns der Gegenſtand iſt, über den wir uns verwundern, um ſo klärer unterſcheiden wir beydes, jenes Vergnügen und Mißvergnügen, von einander.

Drittens endlich kann ein gemiſchtes Gefühl daraus entſpringen, daß mit der Vorſtellung einer ſubjektiven Vollkommenheit die Vorſtellung einer objektiven Unvollkommenheit verknüpft iſt, oder umgekehrt. Das erſtere iſt bey dem Lächerlichen der Fall. Die Unvollkommenheit, welche wir wahrnehmen, macht uns Mißvergnügen; all'in unſre Wahrneh-

mung ſelbſt, die Bemerkung der Unvollkommenheit, erregt Vergnügen, denn dieſes ſetzt eine Vollkommenheit bey uns ſelbſt, eine ſubjektive Vollkommenheit, voraus. Es iſt daher begreiflich, daß das Vergnügen an dem Lächerlichen um ſo größer iſt, je verſteckter jene Unvollkommenheit war, denn um ſo mehr wird dazu erfordert, unſre Aufmerkſamkeit darauf zu ziehen.

Auf die entgegen geſetzte Art kann nun ein Gegenſtand objektiv eine gewiſſe Vollkommenheit haben, und mit der Vorſtellung deſſelben eine ſubjektive Einſchränkung oder Unvollkommenheit verbunden ſeyn. Dieſe Vermiſchung des Angenehmen und Unangenehmen iſt bey der Bewunderung vorhanden, wenn der Gegenſtand der Bewunderung zu groß iſt, um von uns in der Vorſtellung umfaßt werden zu können. Die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit erfüllt uns mit dieſem Gefühle. Die Erhabenheit des Gegenſtandes würde uns das reinſte Vergnügen gewähren, wenn wir nicht zugleich unſer Unvermögen empfänden, den Gegenſtand in unſrer Vorſtellung zu umfaſſen.

Eben deßhalb erhält eine zu lebhafte Freude, wenn ſie ihren höchſten Punkt erreicht hat, einen Zuſatz von Mißvergnügen. Wir finden uns nämlich zu ſchwach, alles zu genießen, deſſen Genuß uns dargebothen wird.

Vielleicht hat niemand dieſes glücklicher geſchildert als Shakeſpear.

Portia ſagt: — doch ich muß noch ein Paar Worte vorher ſagen. Portia ſollte nach dem letzten Willen ihres Vaters niemanden, der um ihre Hand ſich bewerben würde, abweiſen, aber auch ſelbſt niemanden wählen. Ihr Vater nämlich hatte ihr drey Käſtchen, ein goldnes, ein ſilbernes und ein bleyernes, mit der Verordnung hinterlaſſen, daß jeder ihrer Bewerber unter dieſen Käſtchen wählen und ſie demjenigen ihre Hand geben ſollte, der das bleyerne wählen würde. Nachdem viele nach dem ſilbernen oder goldnen Käſtchen gegriffen hatten, kam auch Baſſanio, den Portia liebte. Man kann denken, wie Hoffnung und Furcht in ihrer Seele kämpfen mußten, als der Geliebte zur Wahl ſchreiten wollte. Er wählte, und wählte — das bleyerne Käſtchen.

Wie zerſtäubt,

ſagt jetzt Portia,

dieſer einzige Augenblick alle andere Leidenſchaften, raſche Verzweiflung, ſchauernde Furcht, grünäugichte Eiferſucht, in die Luft. O, Liebe, mäßige dich, mildere deine Entzückung, regne deine Freude ſanft herab; ich fühle deine Wonne zu ſtark; vermindere ſie, ſonſt mögte ich darunter erliegen.

Shakeſpeare's Kaufmann von Venedig, Aufz. III, Auftr. II, nach Eſchenburgs Ueberſetzung.

Schon bey weit geringern Veranlaſſungen, wenn auch nicht, wie hier, das ganze Glück oder Unglück des Lebens auf dem Spiele ſteht, kann uns das Uebermaß einer Empfindung gewiſſer Maßen läſtig werden. Wenn ein geliebter Freund uns überraſcht, ſo ſetzt uns das in eine gewiſſe freudige Unruhe. Nur das Uebermaß der Freude beunruhigt uns dann, und miſcht ihr ſelbſt eine Art von Mißvergnügen bey.

Auf der andern Seite überlaſſen wir uns oft Gefühlen, deren Gegenſtand uns keinesweges erwünſcht iſt. Wir hängen einer Wehmuth mit eben dem Eifer nach, mit welchem wir uns den froheſten Empfindungen überlaſſen. Es iſt hier hauptſächlich die Be-

ſchäftigung mit dem Gegenſtande, die ſie uns ſo anziehend macht. Wir eilen, wenn ein Miſſethäter ſeine Strafe leiden ſoll, Zuſchauer eines Schauſpiels zu ſeyn, das uns nicht anders als mit Schaudern erfüllen kann. Auch hier iſt nichts als die Beſchäftigung die Thätigkeit unſrer Vermögen ſelbſt, die uns ſo, beynahe unwiderſtehlich, hinreißt.

Sieben und funfzigſter Brief.

Luſt und Unluſt zerſtören ſich nicht immer, wenn ſie gleichſam in Ein Gefühl zuſammen fließen: ſondern nicht ſelten verſtärkt die eine die andere; die Luſt wird oft durch die Unluſt und dieſe durch jene noch mehr gehoben. Oft iſt die Vollkommenheit und die Unvollkommenheit, als Urſache der Vergnügen und Mißvergnügen, welche in unſern gemiſchten Gefühlen in einander verſchmolzen ſind, gleichartig; ſie entfernen ſich, ſo zu ſagen, von einem Punkte nur nach verſchiedenen Richtungen. Die eine erregte, wenn ſie in der Vorſtellung von der andern getrennt wäre, Vergnügen,

und die andere, wenn ſie von jener abgeſondert wäre, Mißvergnügen. Aber wenn beyde ſo mit einander verbunden ſind, muß das Vergnügen durch das Mißvergnügen geſtärkt werden, falls die Vollkommenheit in ihrer Art größer iſt, als die Unvollkommenheit; und in dem umgekehrten Falle, wenn dieſe größer als jenes iſt, wird unſer Mißvergnügen um ſo ſtärker. Unſre Eigenliebe erhöhet aus dieſem Grunde ganz natürlich das Vergnügen an den Lächerlichkeiten anderer, wenn wir uns nicht allein ſchmeicheln, von ihren Fehlern, über die wir lachen, frey zu ſeyn, ſondern ſogar uns einbilden, das Gute, das jenem Fehler entgegen ſteht, in einem höhern Grade zu haben, als jene dieſe Fehler. Der Einfältige, der ſich klug glaubt, iſt lächerlich; niemand aber wird mit mehrerm Vergnügen über ihn lachen, als wer ſich ſelbſt mit vorzüglicher Klugheit glaubt ſchmeicheln zu dürfen. Die Rückerinnerung an ehemahliges Ungemach iſt immer unangenehm. Auch wenn wir jetzt uns im Wohlſtande befinden, ſo wird die Vorſtellung von jenem noch immer mit Unluſt verbunden ſeyn, aber mit der lebhaften Vorſtellung unſers gegenwärtigen Wohlſtandes

verbunden, wird ſie das Vergnügen über dieſen noch vermehren. Aus dieſem Grunde wird die Vorſtellung von unſerm gegenwärtigen Mangel oder Ungemach noch bitterer, wenn wir vorher in Ueberfluß und Bequemlichkeit lebten.

Noch aus einem andern Grunde wird das Vergnügen durch das Mißvergnügen, oder umgekehrt dieſes durch jenes, bey gemiſchten Gefühlen um ſo mehr gehoben. Der Beſitz eines Gutes würde mir vielleicht wenig Vergnügen gewähren, wenn ich es nicht lange hätte entbehren müſſen und mich nach ihm geſehnt hätte. Hier iſt das Vergnügen aus dem gegenwärtigen Beſitze eines Gutes nur größten Theils durch das Mißvergnügen, welches mir ſeine Entbehrung verurſachte, möglich. Die Erinnerung an die Entbehrung meines gegenwärtigen Gutes wird mir immer eine, wenn auch nur ſchwache, Unluſt verurſachen. Wenn dieſe ſich mit der Vorſtellung von meinem gegenwärtigen Beſitze verbindet, ſo wird beydes in eine gemiſchte Empfindung zuſammen fließen, in eine Empfindung, da das Vergnügen bey vielen herrſchend iſt, aber nur durch die Beymiſchung jenes Mißvergnügens. Der Ver-

luſt einer Sache iſt uns daher aus demſelben Grunde um ſo ſchmerzlicher, je mehr uns ihr Beſitz werth war; denn das Mißvergnügen über ihren Verluſt iſt nur durch das Vergnügen an ihrem bisherigen Beſitze möglich.

Acht und funfzigſter Brief.

Mit dem Angenehmen iſt das Schöne und Erhabene verwandt; allein beydes unterſcheidet ſich von dem Angenehmen. Es kann Ihnen etwas angenehm ſeyn, was es mir nicht iſt, oder mir etwas, welches Ihnen unangenehm wäre. Jeder würde dem andern hier ſeinen Geſchmack laſſen, er würde es für ungereimt halten, ihn von ſeiner Meinung zurück zu bringen; allein nicht ſo bey dem Schönen und Erhabenen. Schön oder erhaben iſt ein Gegenſtand nicht dieſem oder jenem, ſondern wir ſagen ſchlechthin: „das iſt ſchön“, und: „das iſt nicht ſchön“, ingleichen: „das iſt erhaben“; nicht: „das iſt mir ſchön, mir erhaben“.

Man nimmt den Ausdruck Schönheit in einer weitern Bedeutung, wo er das Erhabene

mit unter ſich befaßt; und in einem engern Verſtande, wo man es dem Erhabenen entgegen ſetzt.

Wenn wir in dem weitern Sinne einen Gegenſtand ſchön nennen, ſo glauben wir, daß Gründe vorhanden ſeyen, um deren willen er jedem gefallen ſollte. Eben deßhalb glauben wir auch vernünftiger Weiſe darüber ſtreiten zu können, ob etwas ſchön iſt oder nicht ſchön iſt. Aber nicht jeder Gegenſtand, der jedermann gefallen ſollte, iſt deßhalb ſchön; ſondern um ſchön zu ſeyn, muß er noch anſchaulich vorgeſtellt werden. Alſo nur anſchaulich vorſtellbaren Gegenſtänden, in ſo fern ſie anſchaulich ſind, können wir Anſpruch auf Schönheit beylegen. Aber die Anſchaulichkeit eines Gegenſtandes und ſein Anſpruch auf allgemeines Gefallen allein machen ihn noch nicht ſchön. Die künſtlichſte Maſchine kann, wenn ſie den gerechteſten Anſpruch auf unſer Wohlgefallen hat, doch nicht ſchön genannt werden; ſondern, ſollte ſie ſchön ſeyn, ſo müßte ſie durch ihre anſchauliche Vorſtellung gefallen. Warum nennen Sie eine Kugel einen ſchönen Körper? warum finden ſie in den Bewegungen des Tänzers Schönheit?

Doch

Doch aus keinem andern Grunde, als weil bey- des nach Ihrem Urtheile gefallen, und, durch ſeine anſchauliche Vorſtellung, allgemein gefal- len ſollte. Aus gleichem Grunde nennen Sie ein, wenn gleich fürchterliches, Naturſchauſpiel ſchön. Doch das letztere iſt nicht in dem ei- gentlichen Sinne ſchön, es iſt erhaben.

Worin, werden Sie fragen, liegt denn ei- gentlich der Unterſchied des Schönen und des Erhabenen? Laſſen Sie uns, um dieſen zu fin- den, auf das, was wir von dem Grunde des Vergnügens und Mißvergnügens vorhin feſt geſetzt haben, zurück gehen.

Alles Vergnügen an einem Gegenſtande ſetzt die Vorſtellung einer Vollkommenheit vor- aus, oder iſt nur durch ſie möglich. Dieſe aber kann ſich eines Theils in dieſem Gegenſtan- de, andern Theils auch in unſerm Gemüthszu- ſtande finden; mit Einem Worte, mit dem Ge- genſtande muß die Vorſtellung einer objektiven oder ſubjektiven Vollkommenheit, oder beyder, verbunden ſeyn. Mit ſchönen Gegenſtänden iſt immer wenigſtens die Vorſtellung einer ſubjek- tiven Vollkommenheit verbunden; denn es giebt Gegenſtände, welche wir ſchön nennen,

ob wir uns gleich bey ihnen keinen Zweck denken, der durch ſie erreicht werden könnte. Wenn wir den Zirkel ſchön nennen, ſo kann dieſes nicht geſchehen, weil wir ihn uns in Beziehung auf irgend einen Zweck denken; auch wenn wir die grüne Farbe ſchön nennen, ſo können wir ihr nicht in Beziehung auf irgend einen Zweck die Schönheit beylegen.

Dieſe Schönheit, vermöge deren wir bloß ſubjektive Gründe des Vergnügens bey einer Sache finden, legen wir nur Gegenſtänden bey, wenn wir ſie uns nicht als zum Behufe gewiſſer Zwecke vorhanden denken. Allein wir reden auch von einer Schönheit von Dingen, welche wir uns zum Behufe gewiſſer Zwecke als vorhanden vorſtellen, von ſchönen Gebäuden, andern ſchönen Kunſtwerken u. ſ. w. Mit dieſen iſt nicht allein die Vorſtellung einer ſubjektiven, ſondern auch einer objektiven Vollkommenheit verbunden.

Ich ſagte vorhin, das Schöne müſſe durch die anſchauliche Vorſtellung, welche wir davon haben, Vergnügen erwecken. Iſt das Wohlgefallen an demſelben ſubjektiv, ſo kann es nur aus einer Thätigkeit unſrer Vorſtellungsver-

mögen entſpringen, welche an ſich vergnügt, einem Spiele unſrer Vorſtellungsvermögen, welches durch daſſelbe veranlaßt wird. Iſt objektiv zugleich die Vorſtellung der Vollkommenheit damit verbunden, ſo muß einem ſchönen Gegenſtande eine Vollkommenheit zukommen, eine Vollkommenheit, deren Erkenntniß unſer Vorſtellungsvermögen in ein leichtes Spiel ſetzt.

Bey dem Erhabenen finden wir auch ein Wohlgefallen am Gegenſtande; dieſem iſt aber eine Unluſt, ein Mißvergnügen aus einem ſubjektiven Grunde, beygemiſcht.

Die Ewigkeit iſt ein erhabener Gegenſtand. Die Größe deſſelben gefällt, aber in dieſes Wohlgefallen miſcht ſich ein Bewußtſeyn unſrer Einſchränkung, das immer eine gewiſſe Anwandlung von Unluſt nach ſich zieht. Wir fühlen dieſes, wenn der Dichter von der Unendlichkeit ſingt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit, und Welt auf Welt zu Hauf:
Und wann ich von der grauſen Höhe,
Mit Schwindeln wieder nach dir ſehe,
Iſt alle Macht der Zahl vermehrt mit tauſend Mahlen

Noch nicht ein Theil von dir;
Ich zieh' ſie ab, und du liegſt ganz vor mir.

Hallers Ewigkeit.

Denn mit der Größe des Gegenſtandes ſelbſt iſt das Bewußtſeyn unſers Unvermögens, ihn in der Anſchauung zu umfaſſen, verbunden. Erhaben iſt alſo nur das, deſſen Anſchauung nie vollendet werden kann, das Unermeßliche. Wir denken es daher immer als unvollendet, oder vielmehr, unſre Vorſtellung davon bleibt immer unvollendet. Nicht ſo bey dem Schönen im eigentlichen Sinne. Die Vorſtellung deſſelben muß immer vollendet ſeyn, es muß uns immer ganz gegenwärtig ſeyn.

Schön im eigentlichen Sinne wäre alſo das, was vermittelſt eines leichten Spiels, worein es unſre Vorſtellungskraft ſetzt, durch die Art, wie ſeine anſchauende Vorſtellung von uns vollendet wird, gefällt; und erhaben ein Gegenſtand, in ſo fern er zwar objektiv als vollkommen von uns vorgeſtellt wird, aber die Vorſtellung einer ſubjektiven Unvollkommenheit in ſo fern bey ſich führt, als wir nicht im Stande ſind, ſeine Vorſtellung in der Anſchauung zu

vollenden. Ich ſage nicht, daß das Erhabene ſelbſt durch den Verſtand als unendlich braucht vorgeſtellt zu werden, ſondern nur: unſre anſchauliche Vorſtellung von demſelben muß es nie erreichen können und immer hinter dem Gegenſtande zurück bleiben.

Neun und funfzigſter Brief.

Sie ſetzen meiner Erklärung entgegen, daß wir nicht allein anſchaubare, ſondern auch andere Gegenſtände erhaben nennen, welche keiner ſinnlichen Darſtellung fähig ſind. Ich hätte mich deutlicher darüber erklären ſollen, was ich unter der Vorſtellung eines Gegenſtandes in der Anſchauung verſtanden wiſſen wollte, und dieſer Einwurf wäre gehoben. Ich verſtehe hier unter der Vorſtellung eines Gegenſtandes in der Anſchauung nicht allein die Vorſtellung deſſelben durch die Sinne, ſondern auch die Vorſtellung deſſelben vermittelſt eines andern Gegenſtandes, deſſen Anſchauung mit ihm natürlich vergeſellſchaftet iſt. Die erhabenen Geſinnungen eines andern kann ich freylich

nicht anſchauen, allein ich kann die Thätigkeit meines Willens anſchauen, wenn er durch Geſinnungen, die ich bey dem andern bewundere, geleitet würde.

Ich kann mir daher einen erhabenen Gegenſtand auf zwiefache Art vorſtellen: Ein Mahl, indem ich mir ſeine Theile, es ſey durch die Sinne oder die Einbildungskraft, vorſtelle, aber mit dem Bewußtſeyn, daß ich den Gegenſtand nie in der Anſchauung ganz erreichen werde; und dann auch unter dem Bilde eines ſinnlich darſtellbaren Gegenſtandes, indem ich mir die Grenzen deſſelben immer weiter und weiter hinaus ſetze.

Es giebt nun ein Erhabenes in der Ausdehnung und ein Erhabenes in der Kraft. Ein Beyſpiel von dem erſtern iſt die Ewigkeit; aber wenn Moſes ſagt: Gott ſprach: es werde Licht, und es ward Licht, ſo ſtellt er die Allmacht als etwas der Kraft nach Erhabenes vor. Kraft vermögen wir uns immer nur durch ihre Wirkungen, durch das, was ſie im Raume und in der Zeit hervor bringt, zu veranſchaulichen. Das Erhabene der Kraft ſtellen wir uns daher immer unter dem Bilde deſſen,

was es im Raume und in der Zeit hervor bringt, vor: die göttliche Allmacht in dem eben gebrauchten Beyſpiele durch eine Wirkung, die ſich in der Zeit darſtellen würde, durch den ſchnellen Uebergang der Finſterniß zum Lichte.

Ich ſehe, mein Theuerſter, daß ich ſchon zu weit abgeſchweift bin. Ich hätte Ihnen bloß ſagen dürfen, daß es Gefühl des Schönen und des Erhabenen gebe, ohne dieſe Gefühle weiter zu entwickeln; denn dieſes gehört für die Aeſthetik, oder, wie man ſie in neuern Zeiten richtiger genannt hat, die Kritik des Geſchmacks. Geſchmack iſt nämlich nichts anderes als das Vermögen, das Schöne und das Erhabene zu beurtheilen. Das Daſeyn dieſes Vermögens iſt aus der Erfahrung gewiß, allein die Urtheile ſelbſt, die unſrer Beurtheilung des Schönen und Erhabenen zum Grunde liegen, kann uns keine Erfahrung lehren; ſondern ihre Gewißheit iſt von der Erfahrung unabhängig, wir erkennen ſie, wie man es nennt, a priori. Mit Erkenntniſſen dieſer Art hat aber die Naturlehre der Seele nichts zu thun.

Ich komme von meiner Abſchweifung zurück, um Sie in meinem folgenden Briefe mit

dem Einfluſſe des Gefühlsvermögens auf das Vorſtellungsvermögen zu unterhalten.

Sechzigſter Brief.

Ich habe ſchon zu bemerken Gelegenheit gehabt, *) daß wir uns Gegenſtände, mit deren Vorſtellung ſtärkere angenehme oder unangenehme Gefühle verbunden ſind, immer anſchauend vorzuſtellen ſuchen. Aber noch mehr: die mindeſte Veranlaſſung weckt in dem Gemüthe, in dem gewiſſe Gefühle einmahl rege ſind, dieſe auf, und die Gegenſtände, welche ſie erregen, verlaſſen uns, ſo zu ſagen, nicht.

Wie glücklich läßt der Dichter die Konſtantia ihre Sehnſucht nach ihrem Sohne Arthur darſtellen:

Konſtantia. Der Gram füllt den Platz meines abweſenden Kindes, liegt in ſeinem Bette, geht mit mir auf und ab, nimmt ſeine anmuthigen Blicke an, wiederhohlt ſeine Worte, erinnert mich an alle ſeine liebenswürdigen Eigenſchaften, ſtopft ſeine leeren

*) Vier und funfzigſter Brief, S. 266, 267.

Kleider mit ſeiner Geſtalt aus. Ich habe alſo Urſache, meinen Gram zu lieben.

Shakeſpeare's König Johann, Aufz. III, Auftr. IV, nach Eſchenburgs Ueberſetzung.

Ich verweile bey dieſer Stelle um ſo lieber, weil ſie die Natur ſo treu darſtellt; denn ſolche Stellen thun uns eben den Dienſt als die Erfahrung ſelbſt. Sie erinnern uns nur an das, was wir in ähnlichen Lagen ſelbſt erfahren haben; denn widrigen Falls würden wir nicht über ihre Wahrheit oder Falſchheit urtheilen können.

Zuerſt ergiebt ſich hieraus, daß die Vorſtellung des Gegenſtandes, die für uns mit ſtärkern Gefühlen verbunden iſt, bey der mindeſten Veranlaſſung wieder erweckt werde. Die zärtliche Mutter ſieht bey den Kleidern ihres Kindes das geliebte Kind ſelbſt, u. ſ. w.

Eben ſo zeigt zweytens dieſe Stelle, daß insbeſondere die Seite des Gegenſtandes, durch welche er uns gewiſſe Gefühle aufdringt, ſich vor allen vergegenwärtigt. Die Mutter ergötzt ſich an den anmuthigen Blicken, an den liebenswürdigen Eigenſchaften ihres Kindes, welche ihr die Ein-

bildungskraft deßhalb vorzüglich vergegenwärtigt. Dieſes iſt auch ein Grund, warum Konſtantia, wie ſie der Dichter ſo wahr ſagen läßt, ihren Gram liebt. Denn gemiſchte Gefühle einer gewiſſen Art ſind auch deßhalb ſo anziehend, weil ſie uns unaufhörlich mit dem unterhalten, wodurch ein Gegenſtand uns ſo theuer war. Einen andern Grund, warum die gemiſchten Gefühle ſo anziehend ſind, habe ich Ihnen ſchon bereits anderwärts *) angegeben.

Aber nicht allein das, was uns an einem angenehmen Gegenſtande gefiele, ſondern auch das, was an ſich ſehr gleichgültig ſeyn würde, ſuchen wir uns durch die Einbildungskraft von dem Gegenſtande, der gewiſſe Gefühle erregt, zu vergegenwärtigen, bloß weil es dieſem Gegenſtande angehört. Bey dem Tode ſeiner Eliſe, in einem Gedichte, das von der Empfindung ganz eingegeben iſt, ſagt der Dichter:

Verlaßnes Haus und vormahls werthe Zimmer,
Wodurch ich jetzt gejagt durch Unruh' flieh',
Zeigt mir ihr Bild, und wiederhohlt mir immer:
Hier ging ſie oft, hier ſaß, hier ruhte ſie.

Haller.

*) Sechs und funfzigſter Brief, S. 283, 284.

Er, der Dichter, wird nicht allein an den Ort, wo ſeine Eliſe gegangen u. ſ. w., erinnert, ſondern er regt gewiſſe Bilder abſichtlich wieder bey ſich auf. Zeigt mir ihr Bild u. ſ. w., und wiederhohlt mir immer, u. ſ. w.

Aber auch Gefühle, die wir, wenn wir könnten, aus unſrer Seele vertilgen würden, führen den Gegenſtand, welcher ſie uns verurſacht, unaufhörlich herbey. Die Einbildungskraft und das Fiktionsvermögen ſind hier eben ſo thätig. Macbeth ſieht unaufhörlich in der Angſt ſeines Gewiſſens den Geiſt des Banquo, der auf ſein Geheiß ermordet war.*)

Weil angenehme Gegenſtände unſre Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen, ſo lenken ſie wie von ſelbſt unſre Aufmerkſamkeit von andern ab. Dieſes kann ſo weit gehen, daß wir für keinen andern Gegenſtand Sinne haben, daß wir auf etwas anderes gar nicht mehr zu merken fähig ſind. Dieſes iſt ein Zuſtand der Vertiefung, **) welchen man die Entzückung

*) Shakeſpeare's Macbeth, dritter Aufzug, vierter Auftritt.

**) Siebenter Brief, S. 36.

nennt. Wenn z. B. ein herrliches Naturſchau-
ſpiel, wie der Untergang der Sonne an einem
ſchönen Abend, ſich unſer ſo ganz bemächtigt,
daß wir nichts ſehen, als dieſes, für nichts
Gedanken haben, als für dieſes, ſo ſind wir
entzückt.

Mit dem Zuſtande des Entzückens iſt ein
anderer verwandt, aber doch noch ſehr von ihm
verſchieden, nämlich der Zuſtand des Außer
ſich ſeyn vor Freude. In dieſem zerſtreut
uns ein angenehmer Gegenſtand und zieht hier-
durch unſre Aufmerkſamkeit von allen andern
Gegenſtänden ganz ab. Die Ueberraſchung von
einem geliebten Freunde, den ich vielleicht in meh-
rern Jahren wiederzuſehen nicht hoffen konnte,
verſetzt mich vor Freude außer mir. Ich bin
ganz mit meinem Freunde beſchäftigt, aber auf
eine ganz andere Weiſe, als ich in dem Zu-
ſtande der Entzückung mit einem Gegenſtande
beſchäftigt bin. Hier geht meine Aufmerkſam-
keit, ſo zu ſagen, Schritt für Schritt von ei-
nem Merkmahle zu dem andern fort; dort
hingegen ſpringt ſie von dem einen auf das
andere. Meine theilnehmende Neugier häuft
Fragen auf Fragen, allein ehe mein Freund

die dritte beantwortet, habe ich vielleicht die erſte vergeſſen. In dem Entzücken ſind wir ruhiger mit dem Gegenſtande beſchäftigt, unſer Vergnügen iſt nicht ſo ſtürmiſch, ſondern mehr gehalten.

Ein und ſechzigſter Brief.

Ich hätte das, was ich in meinem letztern Briefe über den Unterſchied der Entzückung und des Außer ſich ſeyn geſagt habe, nicht beſſer erläutern können, als durch zwey Beyſpiele, von denen ich ſchon vorher einen andern Gebrauch gemacht habe. Wenn in Kleiſts vortrefflicher Idylle der Knabe ausruft:

O, wie ſchön
Iſt jetzt die Gegend! — —
— — — — — —
— — Sieh', ſagt er, den Schwan,
Umringt von ſeiner frohen Brut,
Sich in den rothen Widerſchein
Des Himmels tauchen! Sieh', er ſchifft,
Zieht rothe Furchen in die Fluth,
Und ſpannt des Fittichs Segel auf!
Wie lieblich flüſtert dort im Hain
Die Saat der grünen Wellen fort,
Und rauſcht, vom Winde ſanft bewegt. —

O, was für Anmuth haucht anjetzt
Geſtad' und Meer und Himmel aus!
Wie ſchön iſt alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur! —

ſo iſt dieſes der ſanftere Zuſtand der Entzückung; denn die Seele des Knaben geht von einem zu dem andern in der Vorſtellung fort; ſeine Aufmerkſamkeit iſt mit nichts beſchäftigt, als was bey ihm die Empfindung erregt, aber mit jedem einzelnen jedes Mahl ſo ausſchließend, daß ſie es auf das klärſte auffaßt. Denn nur eine Aufmerkſamkeit, welche genau und ſcharf auf etwas gerichtet iſt, kann z. B. dieſe wellenähnliche Bewegung der Saat bemerken.

Portia hingegen war außer ſich, als ſie ausrief: „Liebe, mäßige dich, mildere deine „Entzückung", u. ſ. w. *) Ihre Seele wurde gleichſam durch eine Menge von Vorſtellungen beſtürmt, von denen keine zur Klarheit erhoben wurde.

Auch in dem Körper äußern dieſe beyden Zuſtände, der Zuſtand des Außer ſich ſeyn und der Zuſtand des Entzückens, eine ganz

*) Sechs und funfzigſter Brief, S. 283.

entgegen geſetzte Wirkung. In dem Zuſtande der Entzückung finden wir gar keine gewaltſame Bewegung, alle ſind in demſelben gemäßigt und gehalten; hingegen in dem Zuſtande des Außer ſich ſeyn ſind die körperlichen Bewegungen äußerſt heftig. Dieſes iſt auch dieſen Zuſtänden völlig analog; denn in dem Zuſtande des Außer ſich ſeyn eilt die Seele, ſo zu ſagen, von Vorſtellung zu Vorſtellung, hingegen in dem der Entzückung iſt ihr Gang langſamer. Denn überhaupt ſind körperliche Veränderungen immer mit Seelenzuſtänden analog: ſind dieſe heftig, ſo ſind es auch jene; ſind dieſe ſanfter, ſo ſind es auch jene.

In Rückſicht auf das Gefühlsvermögen nämlich findet ſich zwiſchen Seele und Körper eine ähnliche Gemeinſchaft als in Anſehung des Vorſtellungsvermögens. Denn eines Theils ſind faſt alle körperliche Zuſtände mit Gefühlen verbunden; die körperlichen Zuſtände nämlich wirken auf unſre ſinnlichen Werkzeuge und werden deßhalb von gewiſſen Gefühlen begleitet. Andern Theils aber wirken Gefühle der Seele ſelbſt auf unſern Körper. Furcht, Angſt, Freude, Schreck und wie die verſchie=

denen Gefühle heißen mögen, werden alle von gewiſſen eigenthümlichen körperlichen Veränderungen begleitet. Je heftiger jene Gefühle ſind, um ſo ſtärker und jäher ſind die körperlichen Veränderungen. Ein plötzlicher Schreck verräth ſich in einem plötzlichen konvulſiviſchen Zuſammenfahren des Körpers; eine ſehr lebhafte Freude in ungeſtümen körperlichen Bewegungen: ſo wie die Schwermuth, welche anhaltend über gewiſſen Ideen brütet, ſich in körperlicher Unthätigkeit an den Tag legt.

Hieraus wird es begreiflich, wie wir durch die Einbildungskraft ſelbſt aus dem Traume zurück gerufen werden können. Denn die Bilder, welche ſie uns in dem Traume vorſpiegelt, können eben ſo wie die Anſchauungen ihrer Gegenſtände, Angſt, Furcht und andere ſtarke Gefühle erregen. Sind dieſe aber einmahl da, ſo bleiben ſtarke körperliche Bewegungen nicht aus, und dieſe rufen uns aus dem Zuſtande des Schlafens in den Zuſtand des Wachens, und dadurch auch aus unſerm Traume zurück. — Doch ich habe hiervon ſchon anderwärts geredet. *)

Ge-

*) Ein und dreyßigſter Brief, S. 150.

Gefühle des Verſtandes und der Einbildungskraft werden eben deßhalb, weil ſie immer mit körperlichen Veränderungen verbunden ſind, auch von körperlichen Gefühlen begleitet. Die Freude z. B., die alle unfreywillige körperliche Gefühle belebt, giebt uns das Gefühl des körperlichen Wohlſeyns; der Schreck, der das Blut in die innern Theile des Körpers zurück treibt, ein Gefühl der körperlichen Schwäche, u. ſ. w. Es iſt daher begreiflich, wie die geiſtigen Gefühle ſelbſt körperliche Gefühle hervor bringen.

Zwey und ſechzigſter Brief.

Sie haben mich ſchon verſchiedentlich nach meiner Meinung von den Ahndungen gefragt, ob ich ſie glaube oder nicht. Aus der Natur des Vorſtellungsvermögens und des Gefühlvermögens werden ſie ſo begreiflich, daß man, um von ihrer Wirklichkeit überzeugt zu ſeyn, nicht ſo viele Beyſpiele zu haben brauchte, als ſich doch aufweiſen laſſen.

Allein viele, die von Ahndungen reden, mögten deſſen ungeachtet nicht im Stande ſeyn, einen beſtimmten Begriff derſelben anzugeben. Deßhalb laſſen Sie uns zuvor die Fälle näher betrachten, in welchen man zu ſagen pflegt, daß einem etwas geahndet habe.

Zuerſt ſagt man, daß einem etwas ahnde, wenn man daſſelbe beſtimmt voraus ſieht und darüber ſchon im voraus Vergnügen oder Mißvergnügen empfindet, ob man ſich gleich die Gründe ſelbſt nicht angeben kann, worauf man jene Vorausſicht gründet. So ſagt man, jemanden ahnde, daß er ſterben werde, wenn er ſeinen Tod voraus erwartet und dieſe Erwartung ihn ängſtigt. Dann hat man aber noch eine andere Art von Ahndungen, bey denen man ſich eines künftigen Uebels bloß im allgemeinen, aber nicht beſtimmt, bewußt iſt, wo man ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl hat, welches man ſich als mit etwas zukünftigem zuſammen hängend vorſtellt. Jemand z. B. findet ſich bey einer bevor ſtehenden Reiſe beunruhigt, ohne ſich ſelbſt von ſeiner Unruhe einen Grund angeben zu können; er glaubt, daß ihn ein großes Unglück treffen werde: er

erlebt einen Unfall, und wird ſagen, daß ihm dieſer geahndet habe.

Drittens endlich finden wir uns bey manchen Fällen beunruhigt, ohne irgend etwas im voraus zu erwarten; ein Unfall, der uns hernach trifft, läßt uns vermuthen, (ob mit Recht oder nicht, laſſe ich dahin geſtellt,) daß uns dieſes geahndet habe. In allen dieſen Fällen, wo wir ſagen, daß uns etwas ahndet, haben wir gewiſſe unangenehme oder angenehme Gefühle, die mit etwas zukünftigem in Verbindung ſtehen, oder von denen wir dieſes wenigſtens glauben. Die Ahndungen der erſten Art will ich beſtimmte, die der zweyten Art unbeſtimmte, und die der dritten Art bloße Vorgefühle nennen.

Die beſtimmten Ahndungen ſind aus den Geſetzen unſers Vorſtellungs- und Gefühlvermögens ganz begreiflich. Denn angenehme oder unangenehme Vorfälle, welche uns ſehr nahe betreffen, erregen, wenn wir ſie vorher ſehen, ſchon im voraus bey uns Vergnügen oder Mißvergnügen. Eben deßhalb, weil dieſes Vergnügen oder Mißvergnügen unſre Seele ganz einimmt, werden wir uns der Grün-

de, auf welche ſich unſre Vorausſicht ſtützt, nicht ſo klar bewußt, als wenn wir etwas gleichgültiges, etwas, was wir weder wünſchen noch fürchten, voraus ſähen. Das Eintreffen dieſer Ahndungen darf uns nicht Wunder nehmen, eben ſo wenig als es uns Wunder nehmen darf, daß etwas, was wir als zukünftig voraus ſehen, in Erfüllung geht. Viele dieſer Ahndungen gehen auch durch ſich ſelbſt in Erfüllung. Wir hatten nicht die Ahndung, weil wirklich uns etwas übles bevor ſtand; ſondern dieſes erfolgte, weil wir uns mit der ſchrecklichen Erwartung deſſelben ängſtigten. Ein Menſch, der ſeinen Tod ängſtlich vorher zu ſehen glaubt, kann an dieſer Furcht ſelbſt ſterben ſo gut als an einer eigentlichen Krankheit. Es verhält ſich mit dem Eintreffen dieſer Ahndungen alſo wie mit dem Eintreffen einer gewiſſen Art wahrſagender Träume, worüber ich Ihnen ſchon vorher meine Gedanken *) mitgetheilt habe.

Die unbeſtimmten Ahndungen ſind eben ſo erklärlich. Wir wiſſen oft, daß wir uns

*) Ein und dreyßigſter Brief, S. 152.

Geſchäften unterziehen, in Lagen kommen werden, wo uns ſelbſt oder doch Perſonen, die uns theuer ſind, gewiſſe Uebel drohen. Dieſe können an ſich ſo mannigfaltig ſeyn, daß wir keines vor dem andern zu beſorgen Urſache haben; was iſt alsdann natürlicher, als daß Beſorgniſſe in uns aufſteigen, und Beſorgniſſe, die mit ſehr ſtarken lebhaften Gefühlen verbunden ſind? Ich glaube nicht, daß jemand eine lange gefährliche Reiſe mit eben der Ruhe antritt, als er an ſeine tagtäglichen Geſchäfte geht.

Das Eintreffen einer ſolchen unbeſtimmten Ahndung iſt ſo begreiflich als der vorhergehenden. Nichts iſt aber auch natürlicher, als daß wir, wenn ſo eine unbeſtimmte Ahndung ein Mahl in Erfüllung gegangen iſt, hinterher uns einbilden, von Allem, wie es jetzt wirklich geworden iſt, eine beſtimmte Ahndung gehabt zu haben.

Die bloßen Vorgefühle ſind gleichfalls begreiflich. Gewiſſe Vorfälle können von uns vorher geſehen werden, und zugleich, weil ſie uns näher angehen, bey uns gewiſſe Gefühle erregen. Ein ſolches Gefühl kann nun einen

ſo großen Grad der Stärke erhalten, daß wir den Gegenſtand, der es verurſacht, ganz aus dem Geſichte verlieren. Nichts iſt aber auch leichter möglich, als daß wir etwas für ein Vorgefühl halten, was es nicht iſt: ein Gefühl, das aus einem ganz andern Grunde als durch das Vorausſehen von etwas zukünftigem in uns aufgeregt wurde, das wir aber irriger Weiſe für ein Vorgefühl anſehen, weil ein Unfall zufälliger Weiſe darauf erfolgte.

Ahndungen wären alſo nach allem dieſen Vorherſehungen von etwas zukünftigem, welche von gewiſſen ſtarken Gefühlen begleitet werden. Sie werden durch die Vorſtellung deſſen, was wir fürchten oder hoffen, erregt; nicht unmittelbar durch dieſen zukünftigen Gegenſtand ſelbſt, der natürlich noch keine Wirkſamkeit äußern kann. Aus einem Grunde, den ich Ihnen in meinem letztern Schreiben angegeben habe, iſt es kein Wunder, daß ſie auch in körperliche Gefühle übergehen.

Drey und ſechzigſter Brief.

Wir wiſſen durch die Erfahrung, daß gewiſſe Vorſtellungen in uns ein Beſtreben erregen, ihren Gegenſtand wirklich zu machen. Alsdann ſagen wir, daß wir dieſen Gegenſtand begehren. Ich begehre z. B. den Genuß eines Vergnügens, wenn ich es wirklich zu erhalten ſuche. Dieſer Ausdruck wird aber noch in einer weitern Bedeutung gebraucht; denn in der weitern Bedeutung begehren wir auch das, deſſen Vorſtellung, wenn wir dazu vermögend wären, uns beſtimmen würde, es hervor zu bringen, mit Einem Worte, dasjenige, was wir wünſchen. Wir unterſcheiden alſo das, was wir in dem eigentlichen Sinne begehren, und das, was wir wünſchen. Die Vorſtellung des erſtern beſtimmt uns, es hervor zu bringen, oder wenigſtens dazu unſre Kräfte zu verſuchen; die Vorſtellung des letztern würde in Anſehung ihres Gegenſtandes uns zu demſelben Verſuche beſtimmen, wenn wir nicht im voraus überzeugt wären, daß er

vergebens ſeyn würde. Das Vergangene kann jemand wünſchen ungeſchehen zu machen; er kann dieſes aber nicht im eigentlichen Sinne begehren.

Wir verabſcheuen etwas, in ſo fern wir ſein Gegentheil begehren und die Vorſtellung von dieſem bey uns ſtärker iſt, als die Vorſtellung von jenem: in der weitern Bedeutung, wenn wir ſein Gegentheil auf die angegebene Art wünſchen oder begehren. Das Verabſcheuen iſt alſo nichts anderes als eine Art des Begehrens. Wir müſſen alſo ein Vermögen, zu begehren, haben. Dieſes wird das Begehrungsvermögen genannt, von dem der Wille nur eine Art iſt.

Doch ehe ich auf den Willen komme, muß ich zuvor im allgemeinen von dem Begehrungsvermögen reden.

Ein Gegenſtand, den wir begehren ſollen, kann immer nur etwas Zukünftiges, nie etwas ſchon jetzt Wirkliches ſeyn. Ich ſehe ſchon, hier werden Sie mir vieles entgegen ſetzen; Sie werden mir z. B. ſagen, daß Sie einen Freund, eine Wohnung, die Ihnen bequem ſcheint, oder ſonſt etwas ſchon jetzt Wirkliches

begehren. Ich geſtehe, liebſter Freund, daß wir ſo reden, aber in dieſen Fällen reden wir nicht ganz genau; denn wenn wir ſagen, daß wir dieſen Freund, dieſe Wohnung begehren, ſo ſollten wir eigentlich ſagen, daß wir die Freundſchaft jenes Mannes oder dieſes Haus zur Wohnung begehren. Alsdann würde es keinem Zweifel mehr unterworfen ſcheinen, daß der Gegenſtand unſers Begehrens nur etwas Zukünftiges, nichts Gegenwärtiges iſt; denn die Freundſchaft jenes Mannes, die Bewohnung dieſes Hauſes iſt nichts Gegenwärtiges, ſondern nur etwas, was noch nicht zur Wirklichkeit gelangt iſt. Auf gleiche Weiſe können wir auch nur etwas zukünftiges verabſcheuen. Um etwas zu begehren oder zu verabſcheuen muß man es auch kennen oder eine Vorſtellung deſſelben haben, wie ebenfalls der Begriff des Begehrens und Verabſcheuens unmittelbar an die Hand giebt. Wir nennen nun Vorſtellungen, in ſo fern ſie uns beſtimmen, Gegenſtände zu begehren oder zu verabſcheuen, Triebfedern in der weitern Bedeutung. Die Vorſtellung des Wohlſchmacks einer Speiſe, des Vergnügens

der geſellſchaftlichen Unterhaltung, ſind Triebfedern: jene, den Genuß der Speiſe zu begehren; und dieſe, die Geſellſchaft zu ſuchen. Was wir begehren ſollen, muß uns aber möglich nicht allein an ſich, ſondern auch durch unſre Kräfte ſcheinen. Unſre Begierde mag auf einen Gegenſtand noch ſo erpicht ſeyn; ſo bald wir ihre Befriedigung, entweder an ſich oder durch unſer Vermögen, als unmöglich erkennen, hört ſie auf. Ein Gleiches gilt von den Verabſcheuungen. Wir müſſen uns die Hinderung desjenigen, was wir verabſcheuen ſollen, nicht allein an ſich, ſondern auch als durch unſre Thätigkeit möglich denken; ſonſt bleibt uns nichts mehr übrig, als leere Wünſche für ſein Gegentheil, die wir zwar Verabſcheuungen deſſelben in dem weitern, aber nicht in dem engern und eigentlichen Sinne nennen.

Vier und ſechzigſter Brief.

Die Triebfedern, welche unſer Begehrungsvermögen in Bewegung ſetzen, können von verſchiedener Art ſeyn. Denn Ein Mahl begehren oder verabſcheuen wir Gegenſtände wegen angenehmer oder unangenehmer Gefühle, welche mit der Vorſtellung derſelben verbunden ſind, und dann auch, weil wir uns gewiſſe Zwecke vorgeſetzt haben. Die erſtern begehren wir ſinnlich, die letztern verſtändiger Weiſe. Wir unterſcheiden daher das ſinnliche und das verſtändige Begehrungsvermögen. Die Gründe dieſer Benennungen anzugeben behalte ich mir für einen andern Ort vor.

Das ſinnliche Begehrungsvermögen beſtimmt uns, Gegenſtände zu begehren, weil mit ihnen angenehme Gefühle verbunden ſind. Der Anblick einer ſchönen Farbe erregt bey uns Wohlgefallen, und eben deßhalb erweckt er bey uns eine Begierde. Körperliche Anſtrengung iſt mit Mißvergnügen verbunden, und deßhalb wird ſie ein Gegenſtand des ſinnlichen

Abſcheues. Es brauchen die angenehmen Gefühle, welche uns beſtimmen ſollen, gewiſſe Gegenſtände zu begehren, nicht gerade ſinnliche zu ſeyn; es können auch geiſtigere Gefühle, Gefühle der Einbildungskraft, des Verſtandes u. ſ. w., ſeyn. Der Spieler, der, um das Vergnügen einer gewiſſen Beſchäftigung zu genießen, nach den Karten greift, wird eben ſo wohl durch das ſinnliche Begehrungsvermögen in Thätigkeit geſetzt, als der Wollüſtling, wenn ſeine Lüſternheit nach dem Wohlgeſchmacke einer Speiſe gereizt iſt.

Was ich ſo eben von den Begierden geſagt habe, gilt auch von dem ſinnlichen Abſcheue. Er wird immer durch gewiſſe unangenehme Gefühle rege, allein dieſe Gefühle brauchen nicht gerade ſinnliche, nicht nothwendiger Weiſe Gefühle zu ſeyn, welche ſinnliche Eindrücke als ſolche begleiten. Der Faule, welchen Mißvergnügen, das mit Anſtrengung verbunden iſt, von dieſer zurück ſchreckt, verabſcheuet Arbeit auf eben ſo eine ſinnliche Weiſe, als wir den körperlichen Schmerz verabſcheuen.

Das verſtändige Begehrungsvermögen läßt uns Gegenſtände immer nur in Verhältniſſen zu Zwecken begehren oder verabſcheuen: jenes, wenn wir ſie als Mittel zu denſelben betrachten; und dieſes, wenn wir ſie als Hinderniſſe derſelben erkennen. Zwecke nennen wir aber Gegenſtände, welche durch Handlungen von uns wirklich gemacht werden ſollen; und Dinge, welche wir zu ihrer Erreichung anwenden, Mittel. Unſer verſtändiges Begehrungsvermögen geht immer auf Mittel zu Zwecken. Die Zwecke ſelbſt, als Zwecke, müſſen uns zuletzt anderwärts her gegeben ſeyn. Es iſt nun an ſich möglich, daß wir durch etwas, das wir um eines vorgeſetzten Zwecks willen begehren, beſtimmt werden, noch andere Gegenſtände zu begehren, mit Einem Worte, daß Mittel, welche unmittelbar zu gewiſſen Zwecken führen ſollen, ſelbſt wieder für uns Zwecke werden, und um anderer Zwecke willen; alsdann ſind ſie jenen Zwecken ſelbſt untergeordnet.

Dasjenige, was zur Erreichung eines Zwecks dienlich iſt, nennen wir, in ſo fern jener Zweck ſelbſt an ſich zufällig iſt, nützlich, und, beziehungsweiſe wenigſtens, gut. Es

unterſcheidet ſich von dem Angenehmen dadurch, daß mit dieſem unmittelbar Luſt verbunden iſt, mit jenem aber nicht, an ſich, ob es gleich möglicher Weiſe ſeyn kann. Dem Nützlichen ſetzen wir das Schädliche entgegen; denn **ſchädlich** nennen wir das, was einen Zweck hindert. So wie jenes ein Gegenſtand des verſtändigen Begehrens iſt, ſo iſt dieſes ein Gegenſtand des ſinnlichen Abſcheues.

Das Nützliche und Schädliche können wir nur durch den Verſtand erkennen; denn beydes iſt nur in einem urſachlichen Zuſammenhange möglich. Hingegen das Angenehme und Unangenehme ſtellt uns die Sinnlichkeit vor, nicht der äußere, ſondern der innere Sinn, vermittelſt des Vergnügens oder Mißvergnügens, das mit demſelben in unſerm Gemüthszuſtande verbunden iſt. Die Triebfedern des erſtern werden daher durch die Sinnlichkeit, die des letztern durch den Verſtand vorgeſtellt. Dieſes iſt der Grund, warum wir das Begehren, das bloß durch Vergnügen und Mißvergnügen beſtimmt wird, das ſinnliche, und das Begehren, welches auf das Nützliche oder Schädliche als ſolches geht, das verſtändige Begehren nennen.

Man nennt das verſtändige Begehrungsver-mögen mit Einem Worte den **Willen**, und das ſinnliche das **Begehrungsvermögen** ſchlechthin. Eben ſo heißen Triebfedern, die das ſinnliche Begehrungsvermögen wirken, **Triebfedern** ſchlechthin, und Triebfedern, die den Willen zu dieſem oder jenem beſtimmen, **Bewegungsgründe**.

Fünf und ſechzigſter Brief.

Sinnlich begehren wir einen Gegenſtand um ſo ſtärker, je mehr Vergnügen wir von ihm er-warten, und verabſcheuen ihn um ſo ſtärker, je mehr Mißvergnügen er bey ſich führt. Es er-hellet alſo für ſich, daß das ſinnliche Begehren und Verabſcheuen zuletzt durch eben die Urſa-chen beſtimmt werden, als die Gefühle. Gefüh-le haben aber, unter übrigens gleichen Umſtän-den, um ſo mehr Stärke, je anſchaulicher ihr Gegenſtand vorgeſtellt wird. Dieſes wird da-her auch für die ſinnlichen Begierden und Ver-abſcheuungen der Fall ſeyn. Die Erfahrung beſtätigt das eben Geſagte; denn unſre Be-

gierden haben nie mehr Stärke, als wenn unſre Einbildungskraft recht thätig iſt. Ein Wunſch, der zu ſchwach iſt, in eigentliche Begierde überzugehen, wächſt zu der ſtärkſten Begierde an, wenn bey einem Rauſche oder ſonſt unſre Einbildungskraft aufgeregt iſt. Was ich eben von dem ſinnlichen Begehren geſagt habe, gilt, mit einer kleinen Abänderung, auch von dem ſinnlichen Abſcheue: unſer Abſcheu wird um ſo ſtärker, je lebhafter der Gegenſtand deſſelben unſrer Einbildungskraft gegenwärtig iſt.

Sinnliche Begierden können unter einander ſelbſt in Widerſtreit ſeyn; die Befriedigung der einen kann die Befriedigung der andern entweder ſchon an ſich oder doch unter gewiſſen Umſtänden unmöglich machen. So bald wir einen ſolchen Widerſtreit zwiſchen mehrern unſrer Begierden finden, muß natürlicher Weiſe, da wir nichts unmögliches begehren können, die eine aufhören. Es hört alsdann aber die ſchwächere auf, und die ſtärkere bleibt. Es iſt möglich, daß jemand geitzig iſt und zugleich einen Hang zum ſinnlichen Wohlleben hat. Bey dieſem wird die Begierde nach

nach ſinnlichem Wohlleben aufhören, wenn ſie die ſchwächere Begierde iſt und die Befriedigung derſelben der Befriedigung der erſtern Begierde Hinderniſſe in den Weg legt, in ſo fern ſie einen größern Aufwand von ſeinem Vermögen forderte. In dem umgekehrten Falle würde eine zu ſtarke Begierde nach ſinnlichem Genuſſe den Geitz unterdrücken. Soll eine Begierde die andere bey mir aufheben, ſo muß ihr Widerſtreit von mir erkannt ſeyn. So bald ich dieſen Widerſtreit nicht erkennete, würde ich vielleicht der Befriedigung beyder nachjagen, weil es mir nicht einfiele, daß ich mit der einen Hand baue, was ich mit der andern niederreiße. An ſich ſind die ſinnlichen Begierden ſtärker als die verſtändigen Begierden, d. h., wenn alles Uebrige gleich iſt, ſo beſtimmen ſie uns eher und leichter zum Handeln. Wir können dieſes an Kindern und jüngern Leuten überhaupt ſehen: die Vorſtellung eines gegenwärtigen Vergnügens reißt ſie beynahe unwillkührlich mit ſich fort. Wie leicht kommen nicht die beſten und überlegteſten Vorſätze, welche ſie gefaßt haben, in Gefahr, wenn ein gegenwärtiges Vergnügen ſie davon ablockt; denn bey ihnen übt das An-

genehme und Unangenehme noch ſeine ganze Gewalt aus.

Unter allen ſinnlichen Begierden ſind die Inſtinkte die ſtärkſten. Dieſe nämlich ſind nichts anderes als Begierden, welche auf Gegenſtände gerichtet ſind, ehe ſie uns durch eine vorläufige Erfahrung bekannt ſind. Wir kennen ihrer drey: den Inſtinkt des Hungers und Durſtes, den Inſtinkt der Selbſterhaltung und den Inſtinkt der Fortpflanzung. Alle dieſe Inſtinkte werden erſt durch gewiſſe natürliche Gefühle geweckt und gehen auf Gegenſtände, ohne daß dieſe uns durch eine vorläufige Erfahrung bekannt ſind. Der Inſtinkt der Selbſterhaltung beſtimmt uns, alles, was einen zu ſtarken Eindruck auf unſre ſinnlichen Werkzeuge macht, zu entfernen, und überhaupt Gegenſtände, welche unſrer Selbſterhaltung ſchädlich ſeyn können, entweder zu entfernen oder ihnen aus dem Wege zu gehen. Schon das Kind wendet ſein Auge weg, wenn ein zu ſtarkes Licht auf daſſelbe fällt; und ſo auch, wenn wir ſtraucheln, ſuchen wir unwillkührlich den Fall zu verhindern. Der Inſtinkt der Fortpflanzung und der Inſtinkt

des Hungers werden durch gewiſſe körperliche Bedürfniſſe und Gefühle, welche ſie verurſachen, rege. Wenn wir dieſe zu entfernen ſuchen, ſo entſteht eine Begierde, welche wir den Inſtinkt nennen.

Sechs und ſechzigſter Brief.

Das verſtändige Begehrungsvermögen kann uns auch durch die Vorſtellung gewiſſer Regeln, deren Befolgung wir zum Behufe eines gewiſſen Zwecks als nothwendig erkennen, zu gewiſſen Handlungen beſtimmen. Dieſes ſetzt mithin voraus, daß wir die Befolgung gewiſſer Regeln unſrer willkührlichen Handlungen als zu einem Zwecke nothwendig erkennen können. Dergleichen Regeln freyer Handlungen, welche jemand ſich ſelbſt bey denſelben vorſchreibt, nennt man nun Maximen, und den Verſtand, in ſo fern wir durch ihn ſolche Regeln unſrer Handlungen als gültig anzuerkennen genöthigt ſind, den praktiſchen Verſtand. Dieſer iſt alſo von dem

Willen ſelbſt weſentlich verſchieden. Der praktiſche Verſtand nämlich findet eine Regel, die zum Behufe irgend eines Zwecks allgemein von uns befolgt werden muß, und durch den Willen beſtimmen wir uns in jedem einzelnen Falle zu ihrer wirklichen Befolgung. Der praktiſche Verſtand ſagt mir z. B., daß ich, um in meinen Geſchäften Ordnung beyzubehalten, die Ausrichtung derſelben nicht unnöthig verſchieben darf, und der Wille bringt dieſes in Ausübung.

Wir finden oft, daß das ſinnliche Begehrungsvermögen uns beſtimmen würde, eine Handlung zu begehen oder zu unterlaſſen, wenn der Wille uns nicht zu dem Gegentheile derſelben beſtimmte: in dem erſten Falle, die Handlung zu unterlaſſen; und in dem zweyten, ſie zu thun. Auf der andern Seite erfahren wir aber eben ſo oft, daß unſer ſinnliches Begehrungsvermögen über unſern Willen den Sieg davon trägt. Der feſteſten Vorſätze werden wir oft uneingedenk, wenn wir der Stimme des Vergnügens Gehör geben oder ein Mißvergnügen uns von dem abſchreckt, was wir uns ſo feſt vorgeſetzt hatten. In

beyden Fällen urtheilen wir, daß es uns möglich geweſen wäre, auf die entgegen geſetzte Art zu handeln. Dieſes Vermögen, uns entweder zur Begehung oder Unterlaſſung einer Handlung zu beſtimmen, nennt man mit Einem Worte **Freyheit des Willens**.

Als Weſen, welche mit Freyheit begabt ſind, erkennen wir gewiſſe Regeln unſrer Handlungen für gültig, die wir nicht in ſo fern als wir uns dieſen oder jenen beſtimmten Zweck vorgeſetzt, ſondern in ſo fern wir überhaupt nach der Vorſtellung gewiſſer Zwecke handeln können, als gültig anerkennen müſſen. Jeder glaubt z. B. es als eine ſolche unverbrüchliche Regel betrachten zu müſſen, nicht zu lügen, oder ſeines Vortheils wegen einen andern nicht zu hintergehen. Dieſe Regeln nennen wir **ſittliche Geſetze**. Dieſe ſittlichen Geſetze ſelbſt aufzuſtellen iſt die Sache der Moral-Philoſophie, nicht der Naturlehre der Seele, welche ihr Bewußtſeyn bloß als eine Thatſache angiebt. Die ſittlichen Geſetze haben ihre Gültigkeit bloß durch die Vernunft, welche in ſo fern die **praktiſche** Vernunft genannt wird. Durch die praktiſche Vernunft erhält unſer

Wille gewiſſe Vorſchriften, nicht in ſo fern wir uns dieſe oder jene Zwecke vorgeſetzt haben, ſondern in ſo fern wir überhaupt nach der Vorſtellung von Zwecken handeln können; durch den praktiſchen Verſtand, in ſo fern wir uns dieſen oder jenen beſtimmten Zweck wirklich vorgeſetzt haben. Der praktiſche Verſtand hat eigentlich mit Zwecken als Zwecken nichts zu thun, hingegen den Regeln der praktiſchen Vernunft ſind auch die Zwecke ſelbſt unterworfen.

Die nähere Unterſuchung der praktiſchen Vernunft überlaſſe ich dem Moral-Philoſophen. Nur das Eine füge ich hinzu, daß wir das, was wir den Sittengeſetzen gemäß wollen, und um ſeinetwillen wollen, immer zufolge gewiſſer Zwecke begehren, die wir, um der Vernunft ſelbſt willen, uns vorſetzen. Wir begehren es alſo durch das verſtändige Begehrungs-Vermögen.

Sieben und ſechzigſter Brief.

Die praktiſche Vernunft enthält auch den Grund einer gewiſſen Art von Gefühlen, welche wir ſittliche Gefühle nennen. Dieſe ſind nichts anderes als Gefühle, welche Geſinnungen begleiten, in ſo fern wir ſie dem Sittengeſetze als gemäß oder zuwider erkennen. Jenes Gefühl iſt das Gefühl der Achtung, dieſes das Gefühl der Verachtung. Der gemeine Sprachgebrauch redet nur da von Achtung und Verachtung, wo dieſe Gefühle ſich in einem ſtärkern Grade äußern; von Achtung z. B. bey einer großmüthigen Handlung, von Verachtung bey einer niederträchtigen verworfenen Handlung. Unmittelbar erregen nur Geſinnungen dieſe Gefühle, mittelbarer Weiſe aber gehen ſie auch auf äußere Handlungen, in ſo fern ſie von gewiſſen Geſinnungen zeugen, ja, ſelbſt auf Wirkungen freyer Handlungen, auf menſchliche Einrichtungen, in ſo fern ſie bey ihren Urhebern ſittliche Geſinnungen voraus ſetzen.

Ein Staat z. B., in welchem eine ſtrenge und unparteyiſche Pflege der Gerechtigkeit heilig iſt, erweckt für ſich Achtung.

In allen Fällen dieſer Art ſind es eigentlich nicht dieſe Dinge, ſondern die Vorſtellung gewiſſer moraliſcher Geſinnungen, von welchen ſie ihr Daſeyn haben, die unſre Gefühle wecken.

Die ſittlichen Gefühle, das Gefühl der Achtung und Verachtung, ſind nichts anderes als beſondere Arten von dem Gefühle der Billigung und Mißbilligung. Was uns das Gefühl der Achtung einflößt, das billigen wir nach ſittlichen Geſetzen; was uns hingegen das Gefühl der Verachtung aufdringt, das müſſen wir mißbilligen. Denn wir billigen Handlungen, in ſo fern ſie einer Regel, welche wir für ſie als gültig anerkennen, gemäß finden. Aber nicht jedes Gefühl der Billigung iſt ein Gefühl der Achtung, und nicht jedes Gefühl der Mißbilligung Verachtung; denn wir können etwas billigen oder mißbilligen, in ſo fern wir es im Verhältniſſe zu andern Regeln, als den ſittlichen Geſetzen, betrachten. Eine Handlung der Klugheit billi-

gen wir, wenn wir gleich vielleicht nicht Urſache haben, ſie zu achten, indem wir ſie zwar mit ihrem Zwecke als zuſammen ſtimmend erkennen, aber den Zweck ſelbſt mißbilligen müſſen. Wir mißbilligen hingegen viele Handlungen, ohne daß ſie im geringſten Verachtung erregen könnten. Ein Fehler bey einem Kunſtwerke z. B. erregt unſre Mißbilligung, weil der Künſtler dem Zwecke ſeiner Kunſt dabey nicht gemäß gehandelt hat; aber verachten können wir deßhalb den Künſtler nicht. Achtung und Verachtung ſind alſo Gefühle der Billigung und Mißbilligung, ſo fern wir eine Handlung im Verhältniſſe zu den ſittlichen Geſetzen betrachten.

Er giebt nicht allein rein-ſittliche Gefühle, ſondern auch gemiſchte, in denen Achtung und Verachtung vermiſcht iſt. Wir verachten den Böſewicht, der einen Vorſatz mit einer gewiſſen Stärke der Seele ausführt, der Schwierigkeiten, welche ſich ihm in den Weg ſtellen, muthig überwindet; allein in unſre Verachtung miſcht ſich doch auch ein gewiſſes Gefühl der Achtung, welche wir ſeiner Seelenſtärke nicht verſagen können. Ein zu leb-

haſter Eifer für Gerechtigkeit verleitet oft zur Ungerechtigkeit, weil man durch den geringſten Schein von Unrecht verleitet wird, Unrecht da zu ſehen, wo es nicht iſt. In dieſem Falle nöthigt uns jener Eifer für Gerechtigkeit zwar Achtung ab, allein in dieſe miſcht ſich ein gewiſſes Bedauern, daß jener Eifer nicht richtig durch die Vernunft geleitet iſt, alſo ein Zuſatz von Verachtung, oder, wenn dieſer Ausdruck Ihnen zu ſtark ſchiene, ein Zuſatz von moraliſcher Mißbilligung.

Acht und ſechzigſter Brief.

Sittliche Gefühle ſetzen eine Beurtheilung nach ſittlichen Geſetzen voraus, wenn wir uns gleich nicht in jedem Falle des Geſetzes, nach dem wir urtheilen, oder unſers Urtheils ſelbſt bewußt ſeyn ſollten. Dieſes darf Sie gar nicht wundern, denn unſre Gefühle haben, wie ich ſchon vorher bemerkte, *) oft eine größere Stärke, als Vorſtellungen, welche von ihnen begleitet werden. Sittliche Ge-

*) Zwey und ſechzigſter Brief, S. 310.

fühle bey unſern eignen Handlungen ſetzen daher eine ſittliche Beurtheilung derſelben voraus. Wir nennen das Vermögen dazu, das Vermögen, die Sittlichkeit unſrer eignen Handlungen zu beurtheilen, das Gewiſſen, und zwar, in ſo fern ſein Urtheil unſern Handlungen ſelbſt vorher geht, wird es das vorher gehende, und in ſo fern es unſre vollbrachten Handlungen beurtheilt, das nachfolgende Gewiſſen genannt. Das nachfolgende Gewiſſen verurſacht immer verſchiedene moraliſche Gefühle bey uns: das Gefühl der Selbſtachtung oder der ſittlichen Selbſtbilligung, und Gewiſſensbiſſe oder das ſtärkere Gefühl der ſittlichen Mißbilligung deſſen, was wir gethan haben. Dieſes iſt nichts anderes als eine Art der Reue; denn wir bereuen unſre vollführten Handlungen, wenn wir ſie ſelbſt mißbilligen. Aber nicht alles; was wir bereuen, verurſacht uns auch Gewiſſensbiſſe; denn wir können eine Handlung auch bereuen, weil ſie vielleicht mit zufälligen Zwecken, welche wir uns vorgeſetzt hatten, ſtreitet und in ſo fern zweckwidrig war, aber nicht geſetzwidrig iſt.

Es giebt noch ein beſonderes Gefühl, das hier eine nähere Unterſuchung verdient: das Gefühl der Selbſtberuhigung. Dieſes Gefühl wird von Handlungen verurſacht, welche böſe Folgen haben, die wir uns aber nicht zurechnen können, weil unſre Handlung dem Sittengeſetze gemäß war. Der Mann, den in der Erfüllung ſeiner Pflicht ein Unglück trifft, empfindet dieſes Gefühl. Es iſt aus Unluſt über einen Unfall, der uns betroffen hat, und aus Zufriedenheit mit uns ſelbſt zuſammen geſetzt, und alſo ein gemiſchtes Gefühl.

Das ſittliche Gefühl treibt uns zu pflichtmäßigen Handlungen und hält auf der andern Seite uns von pflichtwidrigen Handlungen ab, oder vielmehr: es treibt uns zu dem, wozu unſer Gewiſſen uns ruft, und hält uns von Handlungen ab, welche unſer Gewiſſen uns als pflichtwidrig darſtellt: jenes durch das Vergnügen, welches die ſittliche Billigung unſrer eignen Handlungen mit ſich führt; und dieſes durch das Mißvergnügen, welches die ſittliche Mißbilligung unſrer eignen Handlungen begleitet. Verſtehen Sie mich hier aber recht. Ich ſage nicht, daß dieſes ſittliche Gefühl uns

einzig und allein zu Handlungen beſtimme oder davon abhalte, je nachdem ſie dem Sittengeſetze gemäß ſind oder mit ihm ſtreiten; ſondern nur, daß ſie uns beleben und noch mehr ſtärken, das zur Wirklichkeit zu bringen, was die Pflicht von uns fordert, und das zu unterlaſſen, was unſrer Pflicht widerſprechen würde. Der Ausſpruch unſers Gewiſſens muß daher das Erſte und die Hauptſache thun, denn ohne dieſes würden wir nicht jener ſittlichen Gefühle fähig ſeyn. Sie kommen uns alſo nur in der Befolgung des Sittengeſetzes zu Hülfe, in ſo fern ſie gleichſam als ein Gegengewicht gegen unſre bloß ſinnlichern Gefühle zu betrachten ſind, welche uns mit einer beynahe unwiderſtehlichen Gewalt zu gewiſſen unſittlichen Handlungen reißen und von andern ſittlichen Handlungen, ſo zu ſagen, zurück treiben würden.

Weit entfernt, daß hierdurch unſre ſittliche Natur etwas von ihrer Würde verlieren ſollte, beweiſet die Stärke jener Gefühle und der Einfluß, welchen ſie auf die Ausführung unſrer Vorſätze haben, vielmehr im Gegentheile aufs augenſcheinlichſte ein Intereſſe an Moralität. Denn ohne jenes Inter-

eſſe könnten die ſittlichen Gefühle nicht zu jener Stärke gelangen und dieſen Einfluß auf Handlungen nicht gewinnen. Die Erfahrung beſtätigt dieſes auch noch unmittelbarer; denn wenn bey einem Menſchen pflichtwidrige Geſinnungen Wurzel gefaßt haben, ſo wird jenes Gefühl bey ihm immer mehr und mehr abgeſtumpft und zuletzt beynahe erſterben.

Neun und ſechzigſter Brief.

Sie bemerken ſehr ſcharfſinnig, mein theuerſter Freund, daß wir in dem Falle, wenn das ſittliche Gefühl uns im Handeln unterſtützt, nicht bloß durch das verſtändige, ſondern auch durch das ſinnliche Begehrungsvermögen zu Handlungen beſtimmt werden; denn das Vergnügen an geſetzmäßigen und das Mißvergnügen an geſetzwidrigen Handlungen wirken hier als Triebfedern, und nur das ſinnliche Begehrungsvermögen wird durch Vergnügen oder Mißvergnügen, von welcher Art dieſes auch ſeyn mag, geleitet. Aber dieſes hebt, wie Sie zu glauben ſcheinen, die Unterſchei-

dung zwiſchen dem verſtändigen und dem ſinnlichen Begehrungsvermögen, nicht auf. Beyde können ſo gut zuſammen wirken, als ſie ſich entgegen wirken können, ſo wie auch in der ſichtbaren Natur verſchiedene Kräfte ſich zu einer Wirkung vereinigen, oder ihre Wirkungen ſich einſchränken können. Faſt bey jeder angelegentlichen Verfolgung eines Zwecks iſt dieſes der Fall. Wir ſuchen den Zweck zu erreichen, weil wir ihn in Rückſicht auf einen noch höhern Zweck als ein Mittel betrachten; aber das Vergnügen an der Erreichung eines Zwecks ſpornt unſern Eifer noch mehr an, unſre Begierde nach dem Gegenſtande iſt nicht mehr bloß verſtändig, ſie iſt in ſo fern auch ſinnlich. — Auf dieſe Art entſtehen die meiſten Leidenſchaften und verſtärken ſich allmählig. Doch dieſes kann ich Ihnen erſt weiter unten klar machen.

Unſer verſtändiges und ſinnliches Begehrungsvermögen können in einem zwiefachen Verhältniſſe mit einander vereinigt ſeyn: denn das ſinnliche Begehrungsvermögen iſt entweder im Dienſte des verſtändigen, d. h., das, was wir um eines gewiſſen Zwecks willen begehren, begehren wir um ſo eifriger, weil

das Vergnügen, welches wir uns von der Befriedigung der Begierde verſprechen, dieſe noch um ſo mehr anfacht; oder umgekehrt, unſer verſtändiges Begehrungsvermögen iſt im Dienſte des ſinnlichen. Dieſes läßt uns gewiſſe Dinge als unmittelbar angenehm oder unangenehm begehren; der Verſtand zeigt uns gewiſſe Mittel, uns ihrer zu verſichern, und dieſe werden alsdann ſelbſt Gegenſtände unſers Begehrens. Geld, Ehre, Geneigtheit anderer, ſind aus dieſem Grunde faſt immer Gegenſtände der menſchlichen Begierden, oder die Begierde nach ihnen wird auf dieſe Art, wenigſtens zuerſt, erzeugt, wenn ſie gleich durch mannigfaltige andere Urſachen unterhalten und verſtärkt wird. Aber aus dem Grunde, den ich ſchon vorhin anführte, werden eben dieſe Mittel auch Gegenſtände einer ſinnlichen Begierde. Der Geitzhals betrachtet das Geld nicht allein als Mittel zu gewiſſen Zwecken, ſondern er hat an demſelben ſchon an ſich, Vergnügen finden gelernt. Hieraus wird es auch erklärlich, wie die Stärke eines Vorſatzes uns ſelbſt gegen alle Reitzungen des ſinnlichen Begehrungsvermögens, welche uns von demſelben

ben zurück zu führen ſuchen, taub machen kann; wie Menſchen ſich die Annehmlichkeiten des Lebens verſagen können, wenn der Genuß derſelben mit einem entfernten Zwecke ſtreitet, und ſich ſelbſt den größten Beſchwerlichkeiten unterziehen; wie ſie mit einer beynahe unbegreiflichen Standhaftigkeit in ihren Handlungen gewiſſe Regeln ſo unverbrüchlich feſt befolgen können, wenn es darauf ankommt, dieſen Zweck zu erreichen. Jede einzelne Handlung nämlich, in welcher ich eine ſolche allgemeine Regel befolge, betrachte ich ſelbſt als ein Mittel zur Erreichung desjenigen Zwecks, um deſſen willen ich mir jene Regel vorgeſchrieben habe. Daher wird die Vollbringung dieſer Handlung von mir ſelbſt immer als ein untergeordneter Zweck begehrt, und iſt daher für mich mit einem gewiſſen Vergnügen verbunden. Es iſt an ſich zwar möglich, daß ich dieſem Vergnügen ein anderes und größeres aufopfern müßte; allein das Mißvergnügen, das ich ſchon im voraus ſehe, wenn ich meinem Vorſatze ungetreu würde, wenn ich durch Reitzungen eines anderweitigen Vergnügens mich von meinem Vorſatze ablocken oder durch Drohungen von

ihm abſchrecken ließe, beſtärkt meinen Vorſatz von neuen. Die Quelle des Mißvergnügens, welches die Verletzung einer ſolchen Regel begleitet, iſt, dünkt mich, leicht gefunden. Es ſey nun, daß uns der Reitz eines gewiſſen Vergnügens, oder der Scheu vor einem Mißvergnügen, zu einer Untreue gegen unſre Grundſätze verleitet; ſo ſetzt dieſes in beyden Fällen eine gewiſſe Unvollkommenheit und Schwäche voraus, welche nichts anderes als Mißvergnügen verurſachen kann. Dieſes Mißvergnügen kann bey dem einen ſchwächer als bey dem andern, und das Vergnügen, dem es die Wage halten ſoll, bey dem einen ſtärker, als bey dem andern ſeyn. Deßhalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir den einen ſtandhaft in der Befolgung einmahl gefaßter Grundſätze finden, da hingegen ein anderer durch den mindeſten Reitz eines Vergnügens oder des Mißvergnügens in ſeinen Vorſätzen wankend gemacht wird.

Siebzigſter Brief.

Ich ſehe, daß ich das Vergnügen, das aus der Befriedigung einer Begierde, und das Mißvergnügen, welches die Nichtbefriedigung derſelben begleitet, näher betrachten muß, um das, was ich in meinem letztern Briefe ſagte, zu ſeiner völligen Deutlichkeit zu erheben. Das Vergnügen aus der Befriedigung einer Begierde kann in Graden, die ins Unendliche verſchieden ſind, ſtärker oder ſchwächer ſeyn, und gleiche Bewandtniß hat es mit dem Mißvergnügen, das aus der Nichtbefriedigung einer Begierde für uns entſpringt.

Die Befriedigung einer Begierde macht uns um ſo mehr Freude, je mehr wir ſie der Thätigkeit unſer ſelbſt, und nicht bloß Urſachen, die außer uns und von uns unabhängig ſind, kurz, je weniger wir ſie dem Zufalle verdanken. Mit dem Mißvergnügen, das aus der Nichtbefriedigung einer Begierde für uns entſpringt, hat es die entgegen geſetzte Bewandtniß; es iſt nämlich um ſo ſtärker, je mehr wir die Nichtbefriedigung derſelben uns ſelbſt beyzu-

meſſen haben, und um ſo ſchwächer, je mehr wir ſie dem Zufalle beylegen können.

Der Grund hiervon liegt, glaube ich, am Tage. Da, wo wir in uns ſelbſt die Urſache von der Befriedigung einer Begierde finden, iſt mit der Vorſtellung unſer ſelbſt die Vorſtellung einer Vollkommenheit verbunden, und umgekehrt, da, wo wir uns ſelbſt die Nichtbefriedigung einer Begierde beymeſſen müſſen, findet ſich in uns ſelbſt eine Unvollkommenheit. Vollkommenheit iſt aber, wo wir ſie finden, die Urſache des Vergnügens, und Unvollkommenheit die Urſache des Mißvergnügens, und jenes ſo wohl als dieſes iſt um ſo ſtärker, je lebhafter die Vorſtellung jener Vollkommenheit oder Unvollkommenheit war. Keine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit können wir uns aber klärer vorſtellen, als die wir bey uns ſelbſt finden. Die Erreichung eines Zwecks, welche ich bloß meiner Arbeitſamkeit oder meiner Geſchicklichkeit in dem Gebrauche der nöthigen Mittel verdanke, iſt deßhalb für mich mit einem ausnehmenden Vergnügen verbunden, weil jene Arbeitſamkeit oder dieſe Geſchicklichkeit Vollkommenheiten bey mir

voraus ſetzt, deren ich mir unmittelbar und auf eine ſehr anſchauende Weiſe bewußt werde, wenn ich erkenne, daß ich die Erlangung des Guts, nach dem ich ſtrebe, mir ſelbſt verdanke. Der umgekehrte Fall, wenn ich einen Zweck durch meine Ungeſchicklichkeit oder durch meine Unachtſamkeit verfehle, erläutert ſich eben ſo wohl; denn mit dem Bewußtſeyn, meinen Zweck verfehlt zu haben, iſt immer die Vorſtellung einer Unvollkommenheit meiner ſelbſt, und eine ſehr lebhafte Vorſtellung von Unvollkommenheit meiner ſelbſt, verbunden.

Sie ſehen hierin auch den Grund, warum Schwierigkeiten, die ſich der Befriedigung einer Begierde entgegen ſetzen, uns, ſo lange wir noch nicht abſehen können, wie wir ſie zu überwinden im Stande ſind, Mißvergnügen verurſachen müſſen, wie aber umgekehrt das Vergnügen an der Befriedigung einer Begierde durch die Ueberwindung derſelben noch um ſo mehr verſtärkt wird. Denn Schwierigkeiten an ſich laſſen ſich nicht denken, ohne auf unſrer Seite Einſchränkungen, einen Mangel an Kräften oder des Vermögens, ſie zu gebrauchen, voraus zu ſetzen; die

Ueberwindung von Schwierigkeiten, beſonders wenn wir ſie bloß uns ſelbſt verdanken, ſetzt hingegen gewiſſe Kräfte und Geſchicklichkeit, ſie zu gebrauchen, mit Einem Worte, ſie ſetzt eine Vollkommenheit in uns ſelbſt voraus, und um ſo mehr, je weniger uns der Zufall hierbey zu Hülfe kam. Dieſes Vergnügen an der Ueberwindung gewiſſer Schwierigkeiten wird noch durch den Kontraſt, in welchen es mit der Vorſtellung von Nichtbefriedigung der Begierde geſetzt wird, um ſo mehr verſtärkt. Daher iſt es, unter übrigens gleichen Umſtänden, nirgends ſtärker, als da, wo die Ueberwindung jener Schwierigkeiten uns im voraus ungewiß war, wo wir beynahe ſchon an der Erreichung unſers Zwecks verzweifelten.

Ein und ſiebzigſter Brief.

Wenn die Hinderniſſe, die ſich der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtellen, uns völlig unüberſteiglich ſcheinen, ſo hört natürlich die Begierde ſelbſt auf, da alles, was wir begehren ſollen, nicht allein an ſich, ſondern auch durch den Gebrauch unſrer Kräfte möglich

ſeyn muß. Allein wenn wir hoffen können, gewiſſe Schwierigkeiten, die ſich einer Begierde entgegen ſtellen, zu überwinden, wenn wir vollends hoffen können, ſie durch uns ſelbſt zu beſiegen; ſo ſpornt das unſre Begierde noch mehr an. Die Vorſtellung von der Ueberwindung dieſer Schwierigkeiten giebt dem Gegenſtande, ſo zu ſagen, einen neuen Werth; denn die Vorſtellung des Vergnügens, welches wir uns von der Ueberwindung jener Schwierigkeiten verſprechen, bindet ſich ſo feſt an die Vorſtellung des begehrten Gegenſtandes, daß dieſer uns dadurch noch um ſo wünſchenswerther wird. Es wird hieraus die bekannte Erfahrung begreiflich, daß wir nach verbothenen Dingen eben um dieſes Verbothes willen oft um ſo eifriger ſtreben; denn mit einem Verbothe ſind meiſtens auch phyſiſche Hinderniſſe verbunden, welche uns den Beſitz des Gegenſtandes erſchweren, oder die es uns aus andern Gründen unmöglich machen, auf die leichteſte Art unſre Begierde nach der verbothenen Sache zu befriedigen.

Es iſt alſo aus der Natur des menſchlichen Begehrungsvermögens völlig begreiflich,

daß durch Hinderniſſe, die der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, dieſe in den angegebenen Fällen noch mehr Gewalt gewinnen kann. Ja, was noch mehr iſt, das Vergnügen, welches wir uns von der Ueberwindung gewiſſer Schwierigkeiten verſprechen, die der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, kann ſtärker ſeyn, als das Vergnügen an der begehrten Sache an ſich betrachtet. Sie werden z. B. oft gefunden haben, daß ein unbeträchtlicher Gewinſt dem Spieler ein großes und ſelbſt beynahe kindiſches Vergnügen verurſacht, wenn gleich eine ungleich größere Summe, die er auf eine andere Art gewonnen hätte, an ſich zu unbedeutend geweſen wäre, um ihm ein merkliches Vergnügen zu verurſachen. Es iſt hier alſo nicht der Gewinn an ſich, ſondern die Art und Weiſe, wie er gemacht iſt, die Geſchicklichkeit, die der Spieler entweder in der Lenkung des Spiels, oder in der Benutzung eines ihm günſtigen Zufalls bewies, oder doch zu beweiſen glaubte, die ihm jetzt über den Gewinſt ſo vergnügt und vorher nach demſelben ſo begierig machte.

Nach dem bisher Geſagten kann es Sie nicht wundern, daß wir gewiſſe Gegenſtände bloß deßhalb begehren, weil wir uns ihrer nur mit vieler Mühe verſichern können, weil die Befriedigung der Begierde, welche auf ſie gerichtet iſt, mit vielen Schwierigkeiten verknüpft iſt, die wir entweder durch uns allein ſchon, oder doch wenigſtens mit Beyhülfe eines glücklichen Zufalls zu überwinden glauben. Mich dünkt, dieſes iſt unter andern bey einer Gattung von Spielern der Fall. Ich rede nicht von denen, welche ihr Glück oder ihre Geſchicklichkeit im Spiele recht eigentlich als eine Erwerbquelle betrachten, noch auch von denen, die, weil ſie keinem Geſchäfte gewachſen und an keiner andern geſellſchaftlichen Unterhaltung Theil zu nehmen fähig ſind, durch das Spiel die lange Weile zu tödten ſuchen; ſondern von einer beſſern Gattung, welche aus mehrern Unterhaltungen gerade ein Spiel wählt, deſſen Ausgang nur ein kleiner Gewinſt oder Verluſt ſeyn kann.

Zwey und ſiebzigſter Brief.

Was Sie richtig ſagen, daß Furcht und Hoffnung und der beſtändige Wechſel zwiſchen beyden bey dem Spiele, dieſem einen ſo großen Reitz geben, hat man längſt bemerkt. Allein dieſes Schwanken zwiſchen Furcht und Hoffnung wäre doch nicht möglich, wenn der Spieler ſich nicht mehr für den einen als für den andern Erfolg intereſſirte. In dem Falle, wenn der Spieler nicht aus Eigennutz zum Spieltiſche geht, wenn die Summe Geldes, die ihm das Spiel bringt oder koſtet, ihm vielleicht gleichgültig iſt, kann der Erfolg des Spiels ihn doch nur intereſſiren, weil er ihn durch ſeine Kräfte hervor gebracht oder weil er gewiſſe Hinderniſſe, die der Befriedigung einer Begierde ſich entgegen ſetzten, glücklich überwand, und nur dieſes Vergnügen kann ihm das Spiel und den Ausgang deſſelben werth machen.

Aus demſelben Grunde werden uns ſo viele andere Erſcheinungen erklärlich, welche

ohne dies uns nicht anders als unbegreiflich ſeyn könnten. Ich will nur einige davon zu erklären ſuchen.

An ſich fliehet jeder die Gefahr, indeß ſehen wir, daß Menſchen ſich oft vorſätzlich und ohne Noth in ſie begeben. Die Gefahr muß alſo einen eignen Reitz haben. Dieſer kann aber nur in ſo fern bey ihr ſeyn, als wir uns Kräfte, es ſey nun der Seele oder des Körpers, zutrauen, ſie zu überwinden. Daß dieſes keine bloße Vermuthung, ſondern der wahre Grund iſt, erhellet daher, daß ſelbſt der Beherzteſte vor einer Gefahr zurück bebt, die er zu wenig kennt. Wer Geſpenſter glaubt, kann ſich von der Furcht vor ihnen nicht losreißen; er würde vor ihnen fliehen, wenn er gleich ſonſt ſein Leben und alles zu wagen bereit wäre. Der Gegenſtand ſeiner Furcht iſt ihm zu unbekannt, als daß er die Uebel, die ihm ſeiner Meinung nach drohen, von ſich zu entfernen im Stande wäre. Aus eben dem Grunde verläßt den Beherzteſten ſein Muth, wenn ihm größere natürliche Uebel ganz unerwartet zuſtoßen.

Dieſes Vergnügen an ſchweren gefahrvollen Unternehmungen nennen wir Muth, und zuweilen belegen wir auch das Verlangen nach denſelben mit dieſem Nahmen. Es erhellet von ſelbſt, warum dieſer Muth Menſchen, die eine ſehr lebhafte Einbildungskraft haben, leicht zu Abenteuern verleiten kann. Unter dieſen nämlich verſteht man gefahrvolle Unternehmungen, zu denen jemand hauptſächlich durch das Vergnügen, Gefahren, die ſich bey denſelben hervor thun, zu beſtehen verleitet wird. Aus dieſem Verlangen, ſeine Kräfte zu verſuchen und Schwierigkeiten zu überwinden, entſpringt auch der Muthwille der Jugend, der nichts anderes als ein Verlangen nach Handlungen iſt, bey welchen ſie ihre Kräfte in einem höhern Grade äußern kann. Eine zweyte Erfahrung wird aus dem Satze, welchen ich vorhin behauptete, gleichfalls erklärlich.

Sie werden, theuerſter Freund, bey mehrerer Erfahrung vielleicht eine Gattung von Menſchen bemerken lernen, die faſt nirgends den geraden Weg gehen kann, ſondern die immer auf krummen Wegen ihr Ziel zu erreichen ſucht. Nur zu oft hat freylich dieſe Hand-

lungsweiſe in einer unredlichen verderbten Denkungsart ihren Grund, welche einen nöthigt, ſeine Abſichten und die Mittel, die er zu ihrer Erreichung anwendet, geheim zu halten; allein ich glaube, daß man gegen manchen nicht böſen Menſchen ungerecht ſeyn würde, wenn man dieſen Hang durchgehends aus jener Quelle ableiten wollte. Es iſt vielmehr nichts als das Vergnügen, durch den Gebrauch ſeines Verſtandes oder ſeiner Klugheit und Erfahrung Schwierigkeiten, welche ihm bey der Erreichung gewiſſer Zwecke entgegen ſtehen, aus dem Wege zu räumen, welches dieſe verkehrte Handlungsweiſe veranlaßt. Wir finden ſie daher in der Regel nur bey Menſchen, die von Seiten des Verſtandes nicht verwahrloſet ſind und die ſich einer gewiſſen Ueberlegenheit von Seiten des Verſtandes über andere ſchmeicheln. Ich nenne dieſe Handlungsweiſe gleichwohl eine verkehrte, wenn ſie gleich nicht auf unerlaubte Zwecke gehen oder an ſich erlaubte Zwecke durch unerlaubte Mittel zu erreichen ſuchen ſollte; denn der gerade Weg iſt doch immer der beſte. Dieſe wahre oder eingebildete Ueberlegenheit über andere und das Vergnügen,

davon Gebrauch zu machen, kann aber ſehr leicht jene Sucht nach Händeln hervor bringen, bey welchen man andere auf eine unerlaubte verſteckte, ihnen ſelbſt vielleicht unbekannte Weiſe zur Erreichung ſeiner Abſichten zu gebrauchen ſucht, mit Einem Worte, den Hang zur Intrigue. Ich freue mich, daß unſre Deutſche Sprache hierfür kein eignes Wort hat; denn dieſes ſcheint zu beweiſen, daß urſprünglich wenigſtens dieſe Untugend bey uns nicht einheimiſch geweſen ſey.

Drey und ſiebzigſter Brief.

Eben ſo wohl als Hinderniſſe, welche ſich der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtellen, dieſelbe nur noch mehr anfachen und uns ihren Gegenſtand um ſo wünſchenswerther machen, wenn überhaupt nur Hoffnung, ſie zu befriedigen, da iſt, macht uns die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde den Gegenſtand derſelben in der Regel nur um ſo angenehmer. Die Befriedigung einer Begierde iſt nämlich

an ſich ſchon mit Vergnügen verbunden, die Vorſtellung dieſes Vergnügens wird aber mit der Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt vergeſellſchaftet und hierdurch uns dieſer Gegenſtand noch um ſo wünſchenswerther. Es erhellet hieraus, wie die öftere Befriedigung einer Begierde ſie ſelbſt verſtärkt, oder vielmehr, wie ſie eine Begierde nach einem ähnlichen Gegenſtande hervor bringen kann, welche ſtärker als die vorher gehende Begierde iſt. Hierzu kommt noch ein anderer Grund. Die Begierde nach einem Gegenſtande ſetzt immer voraus, daß mit der Vorſtelluug deſſelben für mich angenehme Gefühle verbunden ſind; dieſe beſtimmen mich aber um ſo mehr, mir den Gegenſtand meiner Begierde 'anſchaulich vorzuſtellen, *) und aus dieſer anſchaulichen Vorſtellung des Gegenſtandcs gewinnt die Begierde neue Stärke. Was ich von der Begierde ſo eben geſagt habe, läßt ſich mit wenigen Abänderungen auch auf die Verabſcheuungen anwenden; denn dieſe ſind ſelbſt Begierden, Begierden, die auf die Entfernung

*) Vier und funfzigſter Brief, S. 266, 267.

von etwas gehen, welches wir uns als ein Uebel vorſtellen.

Die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde verſtärkt ſie aber nicht immer, ſondern in gewiſſen Umſtänden kann ſie dieſelbe auch ſchwächen. Dieſes ſcheint nämlich da der Fall zu ſeyn, wo die Befriedigung der Begierde ſelbſt ganz in unſrer Gewalt ſteht und ihre Befriedigung uns nicht durch ein anderweitiges Bedürfniß nothwendig iſt. Die Begierde, deren Befriedigung gar kein Hinderniß entgegen ſteht, erfüllt uns alsdann leicht mit einem gewiſſen Ekel.

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich die Erklärung der meiſten Erſcheinungen, welche wir bey den menſchlichen Neigungen, Leidenſchaften und Affekten wahrnehmen. Neigungen nennen wir fortwährende ſubjektive Gründe, welche uns beſtimmen, gewiſſe Gegenſtände bey gewiſſen Veranlaſſungen zu begehren. Wer eine Neigung zum Spiele hat, bey dem entſteht die Begierde zum Spielen leicht, oder es bedarf nur einer geringen Veranlaſſung, die Begierde nach demſelben bey ihm zu erregen. Was die Neigung in Anſehung des

Be-

Begehrens eines Gegenſtandes iſt, iſt die Abneigung in Anſehung des Verabſcheuens deſſelben; alſo nichts anderes als ein Grund, der uns beſtimmt, einen Gegenſtand bey gewiſſen Veranlaſſungen zu verabſcheuen oder uns eines Abſcheues vor demſelben bewußt zu werden.

Leidenſchaft iſt ſchon mehr als Neigung; ſie iſt eine ſtärkere ſinnliche Begierde oder Verabſcheuung ſelbſt, in ſo fern ſie uns bey gewiſſen Veranlaſſungen leichter zu handeln beſtimmt. Wer eine Leidenſchaft fürs Spiel hat, wird bey der geringſten Veranlaſſung nach demſelben greifen. Bey der Neigung zu etwas denken wir uns immer nur einen Reitz, etwas zu begehren; bey der Leidenſchaft eine Begierde, bey der es nur der geringſten Anregung bedarf, um ſie zu wecken: oder eigentlicher: die Leidenſchaft iſt eine Fertigkeit, etwas ſtärker ſinnlich zu begehren oder zu verabſcheuen; die Neigung hingegen iſt nichts anderes als eine Anlage hierzu. Von den Neigungen und Leidenſchaften unterſcheiden wir noch den Affekt. Wir nehmen dieſen Ausdruck aber in einer mehrfachen Bedeutung.

Zuerſt nämlich verſteht man unter Affekt den Ausbruch einer Leidenſchaft, und unter Leidenſchaft, im Gegenſatze des Affekts, die Fertigkeit, etwas ſtärker ſinnlich zu begehren oder zu verabſcheuen. Ich kann dieſen Unterſchied nicht beſſer erläutern, als durch folgende Stelle.

Shylok, ein Jude, wünſchte nichts mehr, als ſich an dem Antonio, einem Kaufmanne, den er tödtlich haßte, zu rächen. Dieſer hatte, für einen ſeiner Freunde, eine Anleihe von drey tauſend Dukaten von Shylok gemacht, und war durch Unglücksfälle außer Stand geſetzt, ſeinem Feinde zur beſtimmten Zeit Zahlung zu leiſten. Zu eben der Zeit war Shyloks Tochter entflohen. Tubal, ſein Diener, den er ausgeſchickt hatte, Erkundigung von ſeiner Tochter einzuziehen, bringt ihm die Nachricht von Antonio's Unfall.

Shylok. Wie gehts, Tubal? Was bringſt Du neues von Genua? Haſt Du meine Tochter gefunden?

Tubal. Ich kam an viele Oerter, wo ich von ihr hörte, aber ich kann ſie nicht finden.

Shylok. Was? was? was? — — So iſt mir ein Demant fort, der mir in Frankfurt zwey tauſend

Dukaten koſtete! Der Fluch kam noch nie ſo über unſer Volk, als itzt! Ich fühlte ihn noch nie ſo als itzt! Zwey tauſend Dukaten in einem einzigen Steine und andere koſtbare, koſtbare Juwelen! Ich wollte, meine Tochter läge todt zu meinen Füßen, und hätte nur die Juwelen in ihren Ohren! O, ich wollte, ſie läge auf der Bahre zu meinen Füßen, und die Dukaten lägen in ihrem Sarge! — Keine Nachricht von ihnen? O weh mir! Und wer weiß, wie viel über dem Suchen aufgegangen iſt! O, Verluſt über Verluſt! Der Dieb mit ſo vielem durchgegangen, und ſo viel aufgewandt, den Dieb zu ſuchen! Und doch keine Entſchädigung, keine Rache, kein Unglück, als was auf meine eignen Schultern fällt; keine Seufzer, als wozu ich den Athem hergebe, keine Thränen, als die ich vergieße!

Tubal. Ey, andere Leute haben auch ihr Unglück. Dem Antonio, wie ich zu Genua hörte —

Shylok. Was? was? was? — Unglück? Unglück?

Tubal. Ihm iſt ein Schiff zu Grunde gegangen, das von Tripoli kam.

Shylok. Gott ſey Dank! Gott ſey Dank! Iſt es auch gewiß? iſts gewiß?

Tubal. Ich ſprach mit einigen Matroſen, die aus dem Schiffbruche gerettet waren.

Shylok. Ich danke Dir, guter Tubal. Gute Zeitungen. — He? he? wo wars? In Genua?

Tubal. Eure Tochter, hörte ich, verthat in Genua achtzig Dukaten an Einem Abend.

Shylok. Du gräbſt mir einen Dolch ins Herz; ich werde mein Gold nimmer wiederſehen! Achtzig Dukaten auf Ein Mahl! — — Achtzig Dukaten auf Ein Mahl! — Achtzig Dukaten!

Tubal. Es kamen etliche von des Antonio's Gläubigern mit mir nach Venedig, welche ſchwören, daß er nothwendig brechen müſſe.

Shylok. Das freut mich! Ich will ihn quälen, ich will ihn martern. Das freut mich!

Shakeſpeare's Kaufmann von Venedig, Aufz. III, Auftr. I, nach Eſchenburgs Ueberſetzung.

Die Leidenſchaft der Rachſucht gegen den Antonio war ſchon in Shyloks Seele, wie er in dem erſten Theile des Geſprächs von Tubal die Nachricht von ſeiner entflohenen Tochter vernahm, aber ſie ſchlummerte gleichſam, bis ſie in Affekt ausbrach, als er von des Antonio Unglück hörte.

Unter Affekt verſteht man in einer zweyten Bedeutung jedes ſtärkere Gefühl, das mit einer Leidenſchaft dergeſtalt verbunden iſt, daß wir uns deſſen ſtärker, als des begehrten oder verabſcheueten Gegenſtandes ſelbſt, bewußt ſind. In dieſer Bedeutung geräth Shylok in Affekt, als er von Tubal hört, daß dieſer ſeine Tochter nicht habe finden können.

In einer dritten Bedeutung nennen wir jedes ſtärkere Gefühl, wenn mit demſelben gleich keine Begierde verbunden ſeyn ſollte,

Affekt. Ein lebhafter Ausbruch der Freude heißt ein Affekt, obgleich die Freude ſelbſt ein bloßes Gefühl und kein Begehren oder Verabſcheuen eines Gegenſtandes iſt.

Vier und ſiebzigſter Brief.

Neigung für etwas entſteht immer aus Vergnügen an demſelben, und Abneigung gegen eine Sache aus Mißvergnügen an ihr. Denn jenes zieht uns an, und dieſes ſtößt uns von Gegenſtänden zurück, in ſo fern unſer Gefühlvermögen uns zu Handlungen beſtimmt. Wenn es uns nicht möglich wäre, das Gegentheil von demjenigen zu begehren oder zu verabſcheuen, was uns unmittelbar unangenehm oder angenehm iſt; ſo müßten wir unſern Neigungen blindlings folgen.

Allein nicht eben dieſelben Gegenſtände, die dem einen Menſchen angenehm oder unangenehm ſind, ſind es auch dem andern. Die Verſchiedenheit, welche wir unter den Menſchen an Seele und Körper, und in Rückſicht der erſtern in Anſehung ihrer einzelnen Vermögen und des Verhältniſſes

derſelben zu einander finden, macht uns jene Verſchiedenheit unter ihnen in Anſehung ihrer Neigungen völlig begreiflich. Der eine Menſch hat z. B. vermöge ſeines Körpers mehr Hang zum ſinnlichen Wohlleben, als der andere; dieſer hingegen hat, wegen eines glücklichern Verhältniſſes, welches ſich unter ſeinen Seelenvermögen findet, mehr Neigung zu gewiſſen Geiſtesarbeiten, als jener, weil dieſes Verhältniß ſeiner Seelenkräfte gewiſſe Geiſtesarbeiten für ihn in ein Spiel verwandelt, welche für jenen zu anſtrengend ſeyn würden, um ihn zu vergnügen. In beyden Fällen iſt es alſo das Vergnügen an gewiſſen Gegenſtänden, das für ſie eine Neigung hervor bringt. Der Unterſchied, der ſich zwiſchen dem erſtern und dem letztern findet, liegt nur in ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit für verſchiedene Arten von Vergnügungen.

Man unterſcheidet die urſprünglichen und die abgeleiteten Neigungen. Abgeleitet nennt man eine Neigung alsdann, wenn ſie in keiner frühern Neigung gegründet iſt. Unter den abgeleiteten Neigungen läßt ſich

eine große Unterordnung denken, dergeſtalt, daß eine abgeleitete Neigung näher mit einer urſprünglichen zuſammen hängt, als eine andere. Die urſprünglichen Neigungen gehen nie auf beſtimmte Gegenſtände, ſondern nur auf Gegenſtände überhaupt, mit welchen Gefühle einer gewiſſen Art verknüpft ſind. Die Neigung zu gewiſſen beſtimmten Gegenſtänden ſetzt immer ſchon die, wenn gleich meiſtens undeutliche, Erfahrung voraus, daß mit dieſen Gegenſtänden jene Gefühle verbunden ſind. Unſer Freund T**, der ſeinen Rheinwein mit vielem Behagen trinkt, hat z. B. für den Genuß des Rheinweins eine abgeleitete, keine urſprüngliche, Neigung, wohl aber eine urſprüngliche Neigung für das Vergnügen eines gewiſſen Wohlgeſchmacks; daß dieſe Neigung im Genuſſe des Weins ihren Gegenſtand finde, mußte ihn erſt die Erfahrung lehren.

Abgeleitete Neigungen gehen immer auf Dinge, welche wir uns als Mittel denken, urſprüngliche Neigungen zu befriedigen. Dieſe Dinge können natürlich von zwiefacher Art ſeyn: nämlich entweder wird durch ſie eine urſprüngliche Neigung unmittelbar zum Theil

befriedigt, oder ſie ſind nur entferntere Mittel zu ihrer Befriedigung. Hierin liegt ein neuer Grund von der beynahe unendlichen Verſchiedenheit in Anſehung der abgeleiteten Neigungen unter den Menſchen: denn die abgeleiteten Neigungen des einen Menſchen ſind von den abgeleiteten Neigungen des andern aus einem zwiefachen Grunde verſchieden: Ein Mahl, in ſo fern der eine andere urſprüngliche Neigungen hat als der andere; und dann auch, in ſo fern beyde ſich verſchiedene Dinge als Mittel zur Befriedigung einer und eben derſelben urſprünglichen Neigung vorſtellen. In Anſehung der entferntern Mittel zur Befriedigung einer und eben derſelben Neigung kann das Urtheil zweyer nun ſehr leicht von einander verſchieden ſeyn, und aus dieſer Verſchiedenheit ihres Urtheils entſpringt natürlicher Weiſe nun auch eine Verſchiedenheit unter ihren abgeleiteten Neigungen. Geſetzt, der eine von zwey Menſchen, welche in einer Neigung überein kommen, betrachtet das Eigenthum, und der andere die günſtige Meinung ſeiner Mitmenſchen von ſeinen Talenten, Geſchicklichkeiten, Tu-

genden, mit Einem Worte, die Ehre, als das vorzüglichſte Mittel, jene Neigung zu befriedigen; ſo wird bey dem erſtern eine ſtärkere abgeleitete Neigung nach Eigenthum, hingegen bey dem letztern nach Ehre entſpringen.

Fünf und ſiebzigſter Brief.

Da abgeleitete Neigungen auf Gegenſtände fallen, welche von uns für Mittel gehalten werden, gewiſſe frühere Neigungen zu befriedigen; ſo iſt es kein Wunder, daß wir gewiſſe Neigungen bey allen und jeden Menſchen, faſt ohne Ausnahme, finden. Ich rechne hierher die Neigungen: zum Eigenthume, zur Ehre, und die Neigung, andere uns günſtig und geneigt zu machen. Die Gegenſtände nämlich, auf welche ſie gerichtet ſind, können uns zur Erreichung mehrerer Zwecke, welche wir uns, gewiſſer urſprünglicher Neigungen wegen, vorſetzen, behülflich ſeyn. Denn jeder weiß, daß er durch den eignen Gebrauch des Seinigen gewiſſen Bedürfniſſen unmittelbar abhelfen, oder daß er vermittelſt deſſelben ſich des Beyſtandes anderer ver-

ſichern kann. Ehre und Geneigtheit anderer leiſten uns daſſelbe; denn meine Ehre beſteht in dem Urtheile anderer, daß ich gewiſſe Vollkommenheiten habe, und ihre Geneigtheit in dem Willen, meine Zwecke ſelbſt zu unterſtützen. Meine Ehre beſtimmt andere zunächſt um ihrer ſelbſt, und die Geneigtheit oder Liebe, welche ſie für mich haben, mehr um mein, als um ihrer ſelbſt willen, zu meinen Zwecken mitzuwirken.

In gewiſſem Grade findet ſich daher bey jedem Menſchen die Neigung zum Eigenthume, die Neigung, ſich geehrt, und andere gegen ſich geneigt zu ſehen; allein bey dem einen Menſchen iſt die eine, und bey dem andern die andere von den angegebenen Neigungen ſtärker. Ich rede bis jetzt von dieſen Neigungen nur in ſo fern ſie anfänglich vorhanden ſind, nicht, in ſo fern ſie durch Umſtände ſich allmählig verſtärken, und wohl gar zu Leidenſchaften anwachſen.

Die Gründe, welche dieſe Neigungen verſtärken und ſie ſelbſt zu Leidenſchaften erheben, ſind ſo mannigfaltig, daß eine genaue Angabe derſelben beynahe unmöglich ſeyn mögte. Indeß wiſſen wir, daß der Grund,

warum bey dieſem Menſchen vielmehr dieſe als jene Neigung zur Leidenſchaft anwächſt, theils in perſönlichen Eigenheiten, theils auch in den Umſtänden, in denen er lebt und die vorzüglich auf ihn wirkten, zu ſuchen ſey. Man findet z. B. den Geitz ſeltner bey dem ſo genannten ſanguiniſchen, als bey einem andern Temperamente, und ſo auch ſeltner bey Menſchen, die im Ueberfluſſe geboren ſind, als bey denen, welche durch Fleiß und Geſchicklichkeit ſich erſt aus der Dürftigkeit empor arbeiten müſſen. Der Grund, warum dieſe Leidenſchaft bey einem Menſchen, der im Ueberfluſſe geboren iſt, nicht ſo leicht Wurzel faßt, liegt in äußern Umſtänden, und der Grund, warum ſie bey dem andern nicht leicht Eingang findet, in einer perſönlichen Beſchaffenheit. Denn Temperament iſt nichts anderes als dasjenige, was die Stärke, die Dauer, mit Einem Worte, die Beſchaffenheit der Gefühle bey einem Menſchen beſtimmt.

Man unterſcheidet gemeiniglich zwey Arten von Neigungen, Begierden und Leidenſchaften: die allgemeinen und die beſondern. Jene gehen auf Gegenſtände einer

gewiſſen Art überhaupt, dieſe auf einen beſtimmten Gegenſtand. Die Leidenſchaft des Geitzes iſt eine allgemeine, die leidenſchaftliche Begierde, das Eigenthum dieſer beſtimmten Sache zu haben, eine beſondere. Jene Leidenſchaften, die allgemeinen nämlich, nennt man, in ſo fern ihre ſtete Befriedigung für jemanden zum Bedürfniſſe geworden iſt, ſehr bedeutend: Suchten, weil ſie als Krankheiten in Anſehung des Begehrungsvermögens zu betrachten ſind. *) Spielſucht z. B. iſt eine ſolche Leidenſchaft zu dem Spiele, die das Spiel ſelbſt zu einem dringenden Bedürfniſſe für jemanden macht.

Verſchiedene Neigungen und Leidenſchaften können bey einem und eben demſelben Menſchen ſich entweder gegenſeitig einſchränken oder auch verſtärken, ja, es kann die eine, wie ich ſchon vorhin bemerkte, ſelbſt den Grund von den andern enthalten. In dieſem Falle ſagt man,

*) Das Wort Sucht kommt von ſiechen, welches ſo viel heißt, als krank ſeyn, her, wie die abgeleiteten Worte: Schwindſucht, Waſſerſucht u. m. a., beweiſen.

daß die letztere der erſtern untergeordnet ſey. Wer das Geld liebt, um ſeinen Ehrgeitz um ſo leichter befriedigen zu können, bey dem iſt die Leidenſchaft des Geitzes dem Ehrgeitze untergeordnet. Eine Neigung, der alle übrige bey einem Menſchen untergeordnet ſind, nennt man die herrſchende. Man braucht dieſen Ausdruck gleichfalls von Leidenſchaften in einem ähnlichen Sinne, und ſagt, daß bey jenem der Geitz, bey dieſem Ehrſucht die herrſchende Leidenſchaft ſey, wenn bey jenem dem Geitze und bey dieſem der Ehrſucht alle übrige Leidenſchaften untergeordnet ſind. So leicht dieſer Unterſchied aber im allgemeinen gemacht iſt; ſo ſchwer iſt es, in einem einzelnen Falle davon Gebrauch zu machen oder die herrſchende Neigung und Leidenſchaft von der untergeordneten zu unterſcheiden. Zu oft nämlich theilen mehrere Leidenſchaften, ſo zu ſagen, die Herrſchaft über denſelben Menſchen. Er iſt geitzig nach Ehre und Geld; er braucht den Einfluß, den ihm die Ehre über andere giebt, ſein Vermögen zu vermehren, und nützt ſein Vermögen, um die Anforderungen des Ehrgeitzes zu befriedigen.

Sechs und ſiebzigſter Brief.

Die Leidenſchaft, welche auf Eigenthum überhaupt gerichtet iſt, heißt Habſucht, und in ſo fern Geld oder Geldes werth ihr Gegenſtand iſt, insbeſondere Geitz. Der letzte Grund dieſer Leidenſchaft liegt, wie ich ſchon in dem vorher gehenden bemerkte, in einer Neigung nach Eigenthum, welche ſich bey allen Menſchen findet; aber dieſe kann für ſich allein nicht in Habſucht oder Geitz übergehen, wenn nicht andere Gründe mitwirken. Die Vorſtellung, daß dieſe oder jene Gegenſtände uns in den Stand ſetzen würden, gewiſſe Zwecke zu erreichen, erzeugt zuerſt die Begierde nach denſelben; die öftere Befriedigung der Begierde nach dem Erwerbe oder Beſitze einer Sache läßt uns dieſen an ſich ſchon als etwas erwünſchtes betrachten, und wir begehren das Eigenthum gewiſſer Dinge, weil uns der Erwerb und Beſitz derſelben, ſchon an ſich betrachtet, ohne alle nähere Beziehung auf unſre anderweitigen Zwecke, Vergnügen

macht. Weil Geld einmahl das Aequivalent alles möglichen Eigenthums iſt, durch welches wir beynahe alle und jede Sachen zu erwerben im Stande ſind; ſo iſt Habſucht meiſtens auf Geld oder Dinge gerichtet, welche wir im Werthe dem Gelde gleich ſetzen, auf Häuſer, Aecker, u. ſ. f.; mit Einem Worte, Habſucht wird meiſtens immer Geitz. Der Geitz zeigt ſich bey verſchiedenen Menſchen in verſchiedenen Geſtalten: bey dem einen finden wir mehr Begierde nach neuem Eigenthume, ein unaufhörliches Beſtreben, zu erwerben; bey dem andern hingegen mehr ein Beſtreben, das ſchon Erworbene zu behaupten, als ſein Eigenthum noch mehr zu vergrößern. Den erſtern nennen wir gewinnſüchtig, und den letztern karg, oder, im beſondern Sinne, geitzig.

Man ſollte freylich denken, daß beydes, Kargheit und Gewinnſucht, jederzeit mit einander verbunden wäre; denn der nämliche Grund, der einen treibt, neues Eigenthum zu erwerben, ſcheint ihn auch beſtimmen zu müſſen, das Erworbene möglichſt zu erhalten: allein die tägliche Erfahrung lehrt uns das

Gegentheil; wir ſehen, daß Leute, die jedem, auch dem kleinſten Gewinne mit dem größten Eifer nachgehen, das Erworbene auf die gleichgültigſte Weiſe verſchwenden. Auf der andern Seite ſieht man nicht ſelten Menſchen, die ſich lieber alles, was irgend entbehrlich iſt, verſagen, ehe ſie einen Theil ihres Vermögens darauf wenden ſollten, die es vergeſſen, daß das Geld nur zu etwas anderem gut iſt, und die dennoch gegen jeden Gewinn, der ihnen nicht, ſo zu ſagen, von ſelbſt zufällt, beynahe gleichgültig ſind.

Dieſer anſcheinende Widerſpruch, dünkt mich, läßt ſich aber eben ſo leicht heben, als andere, die man bey dieſer Leidenſchaft zu finden glaubt; denn die Gewinnſucht entſpringt nicht bloß aus dem Verlangen nach dem Beſitze gewiſſer Dinge, ſondern eben ſo oft und öfter noch, aus dem Vergnügen an dem Erwerbe ſelbſt. In den meiſten Fällen nämlich fordert der Erwerb einen gewiſſen Gebrauch unſrer Kräfte, und zwar einen ſolchen, der uns ein größeres Vergnügen verurſacht, bey dem wir unſre Erfindſamkeit, unſre Geſchicklichkeit, glückliche Umſtände zu benutzen,

nutzen, oder irgend ein anderes Talent ge-brauchen können. In dieſem Falle iſt es klar, daß man erwerbſam und verſchwen-deriſch zugleich, und ſogar dergeſtalt, ſeyn kann, daß die Erwerbſamkeit mit der Ver-ſchwendung nicht in dem gehörigen Verhält-niſſe ſteht, indem die letztere für die erſtere noch zu groß iſt.

Aus dem angegebenen Grunde wird es begreiflich, wie gewiſſe Erwerbſpeculationen einen ſo großen Reitz für gewiſſe Menſchen haben können, daß ſie darüber oft einen grö-ßern, oder wenigſtens ſicherern, Gewinn dabey aus den Augen verlieren. Denn es iſt nicht ſo wohl der Gewinn ſelbſt, als die Art und Weiſe, wie er gemacht wird, was ſie ſo ſehr in Thätigkeit ſetzt.

Die Gewinnſucht fließt aber noch aus einer andern Quelle. Man ſucht nämlich zu erwerben, um den Erwerb unmittelbar genießen zu können. Hierüber darf ich nichts weiter ſagen, da dieſe Quelle jener Leiden-ſchaft ſich von ſelbſt, ſo zu ſagen, zeigt; denn jedes Streben nach Gewinn ſollte vernünf-tiger Weiſe davon ausgehen. Auch bey

Menſchen dieſer Art können wir uns Gewinnſucht und Verſchwendung, ohne Widerſpruch, vereinigt denken.

Die Kargheit ſcheint mir, wenn ſie nicht mit der Gewinnſucht vereinigt iſt, aus einer doppelten Quelle zu fließen: Ein Mahl aus der Furcht, durch den Verluſt an ſeinem Eigenthume ſelbſt Mangel leiden zu müſſen; und dann auch aus dem Vergnügen an dem Beſitze des ſchon erworbenen Eigenthums ſelbſt. In dem erſten Falle läßt ſich Kargheit ohne Gewinnſucht nicht denken, als wenn jemand für ſich überzeugt iſt, daß er zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe hinlängliches Eigenthum habe, oder wenn er, um einen beträchtlichen Gewinn zu machen, einen anſehnlichen Theil ſeines Vermögens aufs Spiel ſetzen müßte. In dem zweyten Falle entſpringt Kargheit da, wo der Erwerb des Eigenthums, als Erwerb, mit einem größern Vergnügen verbunden war und die Vorſtellung dieſes Vergnügens mit der Vorſtellung von dem Beſitze gewiſſer Dinge vergeſellſchaftet iſt.

Hieraus, dünkt mich, wird es auch begreiflich, warum wir bey dem Alter öfter Karg-

heit als Gewinnſucht finden; denn mit der Hülfsbedürftigkeit des Alters ſtellt ſich meiſtens ein Unvermögen ein, etwas zu gewinnen. Dadurch wird die Begierde nach Gewinn geſchwächt, und auf der andern Seite wird auch die Furcht, Mangel zu leiden, ſelbſt um ſo natürlicher. Zudem iſt auch mit der Vorſtellung von dem Beſitze gewiſſer Glücksgüter die Erinnerung an glückliche Jugendjahre verbunden, in die das Alter ſich ſo gern zurück verſetzt, daß nichts natürlicher iſt, als das Verlangen, ſich in dem Beſitze dieſer Dinge zu erhalten.

Aus dem Bisherigen erklärt ſich, dünkt mich, die Bemerkung, die Ihnen vorher auffallen mußte, daß der Geitzige das Geld um ſeiner ſelbſt willen liebe, nicht weil er es als ein Mittel zu andern Zwecken betrachtet; *) denn mit der Vorſtellung von dem Beſitze des Geldes iſt die Vorſtellung von dem Vergnügen, das der Erwerb deſſelben verurſacht, ſo innig verbunden, daß es ſchon deßhalb oh-

*) Neun und ſechzigſter Brief, S. 336.

ne Rückſicht auf die Zwecke, die dadurch erreicht werden können, von dem Geitzigen geſucht wird.

Sieben und ſiebzigſter Brief.

Die Neigung, ſich geehrt zu ſehen, hat, ſo wie die Neigung nach Eigenthum, einen natürlichen Grund bey den Menſchen, den ich Ihnen ſchon in einem meiner vorher gehenden Schreiben *) angab. Sie geht daher aus gleichem Grunde als jene Neigung in Leidenſchaft über. Dieſe Leidenſchaft nennen wir Ehrgeitz. Wir finden in Anſehung des Ehrgeitzes dieſelben Verſchiedenheiten unter den Menſchen als in Anſehung der Habſucht; denn es giebt Menſchen, die unaufhörlich nach neuer Ehre ſtreben, ob es gleich nicht ſcheint, daß ſie es ſich ſonderlich angelegen ſeyn laſſen, die erworbene Ehre zu behaupten, indeß andern die Behauptung ihrer ſchon erworbenen Ehre über alles geht und ihr Verlangen nach neuer Ehre keine ausnehmende Stärke hat. Die

*) Fünf und ſiebzigſter Brief, S. 361.

erſtern nennt man Ehrſüchtige, und den letztern legt man Ehrgeitz, im beſondern Sinne des Worts, bey. Wie Ehrſucht ohne Ehrgeitz, in dem beſondern Sinne des Worts, beſtehen könne, ſcheint bey dem erſten Anblicke eine ſchwere Frage: allein daß es möglich iſt, lehrt uns die Erfahrung faſt täglich; denn wir finden Menſchen, denen der Erwerb neuer Ehre beynahe gleichgültig iſt, die aber nicht dahin zu bringen ſind, einen Fehler einzugeſtehen, einen Irrthum zu bekennen, mit Einem Worte, denen nichts ſchmerzlicher iſt, als der Gedanke, in den Augen anderer, auch nur das mindeſte, zu verlieren, oder welche die Furcht vor ſo einem Verluſte ihn ſelbſt da ſehen läßt, wo er nicht iſt. Eben ſo wenig ſind die Erfahrungen von ſolchen Menſchen ſelten, welche, über dem unaufhörlichen Haſchen nach neuer Ehre, die Behauptung der ſchon erworbenen leicht aus den Augen verlieren, und die ſelbſt durch jenes Beſtreben zu Fehltritten verleitet werden, durch welche ſie an ihrer Ehre verlieren. Die letztern wollen bewundert ſeyn, die erſtern hingegen wollen nur die gute Meinung anderer von ihnen ſicher geſtellt ſehen.

Hieraus, dünkt mich, wird die Verſchiedenheit, die anfangs ſo auffallend ſchien, ſehr begreiflich. Eine brennende Begierde nach der Bewunderung anderer verträgt ſich nicht mit der durchgängigen kalten Ueberlegtheit, welche jeden Schritt des Ehrgeitzigen leitet. Der Ehrſüchtige muß etwas daran wagen, um zu gewinnnen; er muß es darauf ankommen laſſen, vielleicht in dem Urtheile einer Klaſſe von Menſchen zu verlieren, wenn ſein Abſehen darauf gerichtet iſt, die Bewunderung anderer zu erzwingen. Es findet ſich bey der Ehrſucht noch eine Eigenheit, welche eine nähere Aufmerkſamkeit verdient.

Die Habſucht geht mittelbarer Weiſe wenigſtens auf Geld oder Dinge, deren Werth wir dem Gelde gleich ſetzen; ſie hat daher bey allen Menſchen ein und eben daſſelbe Objekt. Aber wie verſchiedene Gegenſtände hat nicht die Ehrſucht verſchiedener Menſchen! Der eine ſucht ſich in der bürgerlichen Geſellſchaft, es ſey nun durch Ehrenſtellen, durch einen großen, weit verbreiteten, Einfluß, hervor zu thun; der andere ſucht als Künſtler oder als Gelehrter Ehre; und noch ein anderer will ſeines Reichthums

wegen geehrt ſeyn. Kurz, faſt jeder hat ein eignes Ziel ſeines Ehrgeitzes. Dieſe verſchiedenen Richtungen, welche eine und eben dieſelbe Leidenſchaft bey verſchiedenen Menſchen nimmt, iſt aber aus der Natur derſelben begreiflich. Ehre nämlich beſteht in dem guten Urtheile anderer von gewiſſen Vollkommenheiten, welche wir haben oder doch zu haben glauben. Natürlich können wir nur darin Ehre ſuchen, wo wir uns ſtark genug glauben, das Urtheil anderer zu unſerm Vortheile zu beſtimmen, und daher unſre Ehre nicht in etwas ſuchen, wo wir uns außer Stande finden, anderer Urtheil, auf welche Weiſe es auch ſeyn mag, zu gewinnen. Es iſt daher ſehr begreiflich, wie der Gelehrte vielleicht gegen Einfluß in der bürgerlichen Geſellſchaft, oder der Soldat gegen die Ehre, welche der Beſitz gewiſſer Geiſtestalente erwirbt, gleichgültig ſeyn kann.

Mit dem Ehrgeitzigen verhält es ſich meiſt anders als mit dem Ehrſüchtigen; er will in allem, wo er die günſtige Meinung anderer für ſich zu haben glaubt, dieſe behaupten. Kein Vorzug, den ihm andere ſei-

ner Meinung nach beylegen, iſt ſo geringfügig, daß er gern davon in ihrem Urtheile verlöre.

Das Verlangen nach Ehre hat außer der bisher betrachteten Urſache noch eine andere. Jedes Bewußtſeyn einer Vollkommenheit unſer ſelbſt muß mit Vergnügen verbunden ſeyn. Dieſes Vergnügen iſt natürlich um ſo größer, je mehr wir unſers Urtheils gewiß ſind, und um ſo ſchwächer, je mehr wir Urſache haben, in unſer Urtheil ein Mißtrauen zu ſetzen. Man ſucht daher das günſtige Urtheil anderer über ſich, um in demſelben eine Beſtätigung ſeines eignen Urtheils zu finden.

Hieraus wird eine Bemerkung begreiflich, daß die Menſchen nicht ſehr begierig nach einem Lobe ſind, auf welches ſie, ihrem eignen Urtheile nach, ein ſo unſtreitiges Recht haben, daß es ihnen niemand verſagen kann, aber dagegen um ſo heißhungriger nach einem Lobe ſind, auf welches ihr Recht nicht ſo offenbar iſt. Denn hier bleibt bey jedem leicht ein, wenn auch vielleicht heimliches, Mißtrauen gegen ſein eignes Urtheil zurück, welches er durch

die günſtige Meinung anderer aus dem Wege geräumt zu ſehen wünſcht. Der Cardinal Richelieu fand ſich wenig geſchmeichelt, wenn man ſeine Staatskunſt lobte; wenn man aber ſeine weniger als mittelmäßigen Verſe lobte, empfand der große Staatsmann eine beynahe kindiſche Freude.

Acht und ſiebzigſter Brief.

Die Ehrſucht ſtrebt immer nach neuen Vorzügen; der Ehrgeitz hingegen denkt nur an die Behauptung der erworbenen. Wir finden daher bey dem Ehrſüchtigen in der Regel einen Unternehmungsgeiſt, den kleine Bedenklichkeiten nicht unentſchloſſen in Handlungen machen; bey dem Ehrgeitzigen hingegen, wenn es darauf ankommt, etwas zu unternehmen, wobey er in dem, gleich viel ob wahren oder falſchen, Urtheile anderer das mindeſte verlieren könnte, eine Bedachtſamkeit die leicht in Unentſchloſſenheit oder Zaghaftigkeit übergeht. Im Umgange mit andern verräth ſich dieſes oft durch eine gewiſſe Schüch-

ternheit und Aengſtlichkeit. Der Ehrgeitzige wagt nicht zu reden, weil er etwas zu ſagen beſorgt, was die günſtige Meinung anderer von ihm herab ſtimmen könnte; er wagt nicht zu handeln, weil er bey jedem Schritte das Urtheil anderer fürchtet. Ich habe ſelbſt mehrere Menſchen gekannt, die in Geſellſchaft ihrer Freunde, wo ſie jene Aengſtlichkeit ablegten, die munterſten und angenehmſten Geſellſchafter waren, in einer Geſellſchaft von Unbekannten hingegen ſogleich in Verlegenheit geriethen, welche für dieſe eben ſo drückend als für ſie ſelbſt wurde. Man würde ſolchen Menſchen Unrecht thun, wenn man ihnen geradehin einen Mangel an Theilnahme, oder wenn man ihnen gar eine gewiſſe Verſchloſſenheit in ſich ſelbſt, bey welchen keine Mittheilung, welche doch die hauptſächlichſte Würze des geſelligen Umganges iſt, beſtehen könnte, zur Laſt legen wollte. Es iſt vielmehr nichts anderes als eine zu ängſtliche Furcht, in der Meinung anderer zu verlieren.

Wer anfangs Ehre ſucht, es ſey nun, um andere dadurch zur Beyhülfe zu ſeinen eig-

nen Zwecken zu beſtimmen, oder in ihrem Urtheile über ſeine Vorzüge eine Beſtätigung ſeines eignen zu finden, lernt bald die Ehre, um ihrer ſelbſt willen, lieben. Es geht dem Ehrſüchtigen alſo eben ſo wie dem Geitzigen, welcher anfangs das Geld als Mittel zu etwas anderem ſucht, und es zuletzt beynahe zu dem höchſten Ziele ſeiner Wünſche macht. Es findet in beyden Fällen auch der nämliche Grund Statt, denn mit der Vorſtellung von dem günſtigen Urtheile anderer, das der Ehrſüchtige, auf welche Art es auch ſey, für ſich zu beſtimmen wußte, iſt für ihn ein zu großes Vergnügen verbunden, als daß er nicht nach dieſem Urtheile gar bald, ohne weitere Rückſicht auf irgend einen andern Zweck, ſtreben ſollte.

Dem Gewinnſüchtigen macht, nur zu oft, die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Mittel, durch welche er ſich eines Gewinns verſichert, wenig Sorge. Dem Ehrſüchtigen iſt es auf gleiche Weiſe nur darum zu thun, das Urtheil anderer für ſich zu ſtimmen oder in ihren Augen gewiſſe Vorzüge zu haben; ob der Vorzug, nach dem er ſtrebt, ein wahrer

oder nur ein eingebildeter Vorzug iſt, dieſes iſt ihm in vielen Fällen gleichgültig, ja, oft ſucht er ſeine Ehre in etwas, was ihn in dem Urtheile des Vernünftigen herab würdigt. Dieſe Verirrungen, in die er geräth, wenn er dem Triebe ſeiner Leidenſchaft blindlings folgt, ſind, dünkt mich, zu natürlich, als daß ſie noch einer weitläuftigen Erklärung bedürften.

Die Ruhmſucht iſt nichts anderes als eine gewiſſe Art der Ehrſucht; denn Ruhm eines Menſchen iſt das günſtige Urtheil anderer, in ſo fern man weit und breit in demſelben überein ſtimmt. Wenn jemand nach Vorzügen ſtrebt, die nicht bloß in dem kleinen Kreiſe von Menſchen, in dem er lebt, Aufmerkſamkeit erregen, ſondern die ſelbſt in der Ferne Aufſehen machen und bewundert werden; ſo iſt, wenn er, wie es natürlich iſt, in dieſen eine vorzügliche Ehre ſucht, die Ruhmſucht vorhanden. Die Ruhmſucht haſcht nicht allein nach Ehre bey den Zeitgenoſſen; ſondern der Ruhmſüchtige will ſelbſt noch bey der ſpäteſten Nachwelt bewundert ſeyn. Mit Ruhmſucht iſt beynahe immer die Liebe zum Nachruhme verbunden.

Die Liebe zum Nachruhme ſcheint anfänglich unerklärlich, da der Ehrſüchtige in dem Nachruhme etwas ſucht, das er ſelbſt nicht zu genießen fähig iſt. Allein aus mehrern Gründen wird ſie begreiflich. Der Ehrſüchtige nämlich ſucht Ruhm und Ehre ohne weitere Zwecke, die er durch ſie zu erreichen hoffte; je verbreiteter der Ruhm iſt, um ſo mehr Befriedigung findet ſeine Leidenſchaft. Was Wunder, daß er ihn auch über die kurze Zeit des Erdenlebens ausgedehnt wünſcht?

Hierzu kommt, wie mich dünkt, ein neuer Grund: der Wunſch nach einer Fortdauer, welche nicht auf dieſes Leben eingeſchränkt iſt; und die Hoffnung einer ſolchen Fortdauer, welche nur zu natürlich mit jenem Wunſche verbunden iſt, unterhält bey dem Ruhmſüchtigen vielleicht, ohne daß er ſich deſſen klar bewußt wäre, die Vorſtellung, auch dann noch des Ruhms genießen zu können, wenn er den gegenwärtigen Schauplatz verläßt.

Neun und ſiebzigſter Brief.

Nein, Theuerſter, denken Sie nicht, daß ich Ihren Glauben an unſre Fortdauer nach dieſem Leben, den ich bey Ihnen zu befeſtigen mir vormahls ſo angelegen ſeyn ließ, jetzt im geringſten wankend machen wollte, wenn ich ſagte, daß den Ruhmſüchtigen die Hoffnung täuſche, auch nach ſeinem Tode ſeinen Ruhm noch eben ſo genießen zu können, als unter ſeinen Zeitgenoſſen. Ich ſelbſt habe in jener Ueberzeugung zu viel Troſt und Beruhigung bey den Widerwärtigkeiten des Lebens gefunden, als daß ich ſie irgend jemanden, und am wenigſten dem Freunde meiner Seele, entreißen könnte. Sie war einſt meine einzige Stütze, als mich nichts aufzurichten vermogte, da ich das Theuerſte, was ich in dieſer Welt hatte, das einzige Ziel meiner Beſtrebungen und Wünſche, für mich verloren glaubte. Nur der Gedanke, daß mein Verluſt nur ein Verluſt auf eine kurze Zeit meiner Dauer ſey, konnte allmählig Ruhe

und Frieden in meine Seele zurück führen. Zerſtreuungen, in die ich mich ſtürzte, um meinen Verluſt zu vergeſſen, konnten meinen Schmerz zwar betäuben, aber nur auf Augenblicke. Selbſt die innige Theilnahme eines redlichen Freundes, die ſonſt jedes Uebel ſo mächtig lindert, ſchien ohne Wirkung. Nur die troſtreiche Ausſicht auf ein anderes Leben ließ mich nach und nach mein Elend als ein Ungemach einer Reiſe betrachten, deren Annehmlichkeiten nach und nach wieder ihren vorigen Reitz gewannen.

Sie wiſſen aus unſern Unterredungen, theuerſter Freund, daß mein Glaube an Unſterblichkeit nicht auf jenem Wunſche und auf der Beruhigung, welche er uns in dieſem Leben gewährt, ſondern auf ganz andern Gründen beruhet; denn ob etwas zu unſern Wünſchen ſtimmt oder ihnen zuwider iſt, beweiſet nichts für oder wider ſeine Wahrheit. Allein gleichwohl iſt nichts begreiflicher, als daß der Menſch das nur zu leicht hofft oder mit Zuverſicht erwartet, was er wünſcht. Der Trieb der Selbſterhaltung läßt uns eine Fortdauer nach dem Tode wünſchen, und aus dieſem Wunſche entſpringt bey den meiſten Men-

ſchen die Hoffnung jener Fortdauer; denn die wenigſten unter ihnen mögten die eigentlichen Gründe jenes Glaubens gehörig unterſucht haben. Was iſt daher natürlicher, als daß auch ſelbſt bey den meiſten Menſchen, welche dem eiteln Nachruhme nachjagen, dieſer Wunſch und der aus ihm entſpringende Glaube an eine Fortdauer nach dem Leben unterhalten werde?

Verzeihen Sie, Theuerſter, dieſe Abſchweifung, welche Sie ſelbſt veranlaßt haben. Ich komme jetzt auf den zweyten Punkt Ihres Briefes. Hoffahrt, Hochmuth, und wie die übrigen Arten des Stolzes heißen mögen, ſind zwar mit der Ehrſucht ſo nahe verwandt, daß beyde natürlicher Weiſe häufig mit einander verwechſelt werden, aber dennoch findet ſich unter ihnen ein weſentlicher Unterſchied. Unter Stolz überhaupt verſtehen wir nicht allein ein gewiſſes Gefühl, ſondern auch eine Aeußerung des Begehrungsvermögens. Jenes iſt das Gefühl, welches mit dem Bewußtſeyn unſers wahren oder eingebildeten Werths verbunden iſt, und dieſe ein Abſcheu vor allem, was dieſes Gefühl ſchwächen kann.

In

In der erſtern Bedeutung legen wir dem Stolz bey, welcher ſich mit ſeinem Vermögen, ſeinen Talenten, oder mit der äußern Ehre, die er in der Welt genießt, viel weiß; und in dem letztern Sinne demjenigen, der z. B. lieber alles über ſich ergehen ließe, als er gewiſſe Dienſtleiſtungen eines andern in Anſpruch nähme.

Stolz und Ehrgeitz ſind alſo weſentlich von einander verſchieden. Der Ehrgeitzige ſucht des Beyfalls anderer ſich zu verſichern oder ihn zu behaupten, der Stolze hingegen das Bewußtſeyn ſeines eignen Werths, und ſucht alles zu entfernen, was ihn in demſelben ſtören könnte. Indeß ſo ſehr beydes, Stolz und Ehrſucht, von einander verſchieden iſt, ſo kann es doch ſehr leicht bey einander beſtehen; denn die Ehrſucht entſpringt, wie ich vorher bemerkte, auch aus dem Verlangen des Menſchen, in dem Urtheile, das andere über ihn fällen, ſein eignes beſtätigt zu finden. Der Stolze kann daher in der Befriedigung ſeines Ehrgeitzes ſelbſt Nahrung finden, in ſo fern das Urtheil anderer die Meinung, welche er von ſich ſelbſt hegt, befeſtigt. Es gilt dieſes aber

nur von dem Stolzen, der noch nicht den höch-ſten Grad erreicht hat; denn dieſer hat immer genug an ſich ſelbſt, er betrachtet die gute Meinung anderer als einen Tribut, den man ihm, ohne ungerecht zu ſeyn, nicht verſagen darf, die nachtheiligen Urtheile anderer entrüſten ihn als eine Beleidigung, oder er verachtet ſie mit einem gewiſſen Mitleiden, wenn er nicht gänzlich gleichgültig dagegen iſt.

Der Stolz iſt, begreiflicher Weiſe, wie die Ehrſucht, bey verſchiedenen Menſchen auf verſchiedene Dinge gerichtet. Der eine iſt ſtolz auf ſeine Geburt, ein anderer auf ſeine Glücksgüter, ein dritter auf perſönliche Vorzüge, u. ſ. w.; mit Einem Worte, der Stolz kann ſo mannigfaltig ſeyn, als die Vorzüge, welche jemand wirklich beſitzt oder die er zu beſitzen ſich einbildet. Geht der Stolz eines Menſchen auf Vorzüge, die er gar nicht hat, ſo heißt er eingebildeter Stolz; geht er auf Vorzüge, die jemand nicht in dem Grade hat, als er ſie in Anſpruch nimmt, ſo heißt er Eigendünkel. Wer z. B. auf Talente ſtolz iſt, die die Natur ihm verſagt hat, iſt eingebildet, und wer von ſeinen, vielleicht guten,

Kenntniſſen oder Talenten zu vortheilhaft dächte, würde ſich von dem Vorwurfe des Eigendünkels nicht frey ſprechen können.

An ſich iſt der Stolz nicht tadelnswerth, wenn das Bewußtſeyn unſrer Vorzüge und die Begierde, alles, was dieſes Bewußtſeyn ſtören könnte, zu entfernen, uns nicht zu pflichtwidrigen Handlungen verleitet. Ja, ein Stolz kann ſelbſt erlaubt und ſogar eine mächtige Triebfeder zum Guten werden. Dieſes letztere iſt der edle Stolz, der in einem Abſcheue vor allem beſteht, was das Gefühl unſrer eignen moraliſchen Würde ſchwächen könnte. Tellheim, *) der im Wohlſtande unter den beſten Ausſichten in die Zukunft, als ein Günſtling des Glücks, Minna von Barnhelm geliebt hatte und von ihr geliebt wurde, glaubt, da das Glück ihn verlaſſen hatte, da er ſich an ſeiner Ehre gekränkt und ſeines Vermögens beraubt ſieht, ſeine Anſprüche auf das Mädchen, der er mit Freuden ſein ganzes Glück aufgeopfert hätte, aufgeben zu müſ-

*) In Leſſings Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück.

ſen. Der Gedanke iſt ihm zu unerträglich, jetzt die Reichthümer ſeiner Geliebten mit ihr zu theilen. Er glaubt ſie nicht uneigennützig mehr lieben zu können.

Wie himmelweit iſt dieſer Stolz von dem Hochmuthe, der Hoffart, mit Einem Worte, von dem eigenſüchtigen Stolze, entfernt! Der Eigenſüchtige glaubt Vorzüge zu beſitzen, um deren willen alle andere nach ſeinem Willen ſich fügen, jeden ihrer Zwecke den ſeinigen unbedingt nachſetzen müſſen. In ſo fern dieſer Eigenſüchtig-ſtolze ſich ſelbſt jedem andern glaubt vorziehen zu dürfen, wird er hochmüthig; in ſo fern er von andern vor einem Dritten Vorzüge fordert, hoffärtig genannt; und in ſo fern er dieſe Geſinnung durch thätliche Verachtung anderer an den Tag legt, beweiſet er Uebermuth. Der edle Stolz läßt den Menſchen nie ſeinen eignen ſittlichen Werth aus den Augen verlieren, aber dieſelbe Achtung, welche er gegen ſich ſelbſt hat, hegt er auch gegen jeden ſeiner Mitmenſchen.

Die unedlern Arten des Stolzes, Hochmuth, Hoffart, und wie dieſe Untugenden weiter heißen mögen, verſteht man gemeinhin,

wenn man vom Stolze redet. Ich bemerke das abſichtlich, um die Einwürfe, deren ich ſonſt von Ihnen gewärtig ſeyn müßte, im voraus abzuſchneiden.

Achtzigſter Brief.

Die Eitelkeit, nach der Sie fragen, iſt nichts anderes als Stolz mit Ehrſucht verbunden, wenn er auf Dinge gerichtet iſt, die der Vernünftige nicht als Vorzüge betrachtet, oder wenigſtens nicht als ſolche, mit welchen ſich jemand etwas wiſſen könnte. Oft aber verſteht man unter Eitelkeit auch das Verlangen, in den Augen anderer gewiſſe Vorzüge zu behaupten, wenn man ſich auch ſelbſt geſtehen muß, ſie nicht zu haben. Die erſtere Art der Eitelkeit nennt man auch eiteln Stolz, und die letztere, Eitelkeit im beſondern Sinne. Der Menſch, der mit dem angeerbten Adel ſeiner, vielleicht verdienſtvollen, Vorfahren ſich groß fühlt und deßhalb auf große Ehre Anſpruch macht, hat eiteln Stolz; der Narr, der, um in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen um ſo

wichtiger zu ſeyn, ſeinen erlogenen Adel geltend machen will, iſt eitel im eigentlichen Sinne. Die Schöne, die ſich viel damit weiß, daß ihr Putz der neueſten Mode jedes Mahl auf dem Fuße folgt, kann ſich nicht von eitelm Stolze frey ſprechen, ſo wie die Landdame, die aus der Hauptſtadt kommt, nicht von Eitelkeit, wenn ſie uns glaubend machen will, in den erſten Geſellſchaften derſelben eine bedeutende Rolle geſpielt zu haben.

Doch wozu halte ich mich bey der Beſchreibung einer Sache auf, die ſo in die Augen ſpringend iſt, daß man ſie auch bey der geringſten Aufmerkſamkeit entdeckt. Die Quelle der Eitelkeit ſo wohl als des eiteln Stolzes, dünkt mich, haben wir nicht lange zu ſuchen. Kann der Menſch ſein natürliches Verlangen, ſich geehrt zu ſehen, nicht durch reellere Vorzüge behaupten, ſo verſchmäht er es nicht, auch geringfügigere hierzu zu gebrauchen; und fehlen ihm auch dieſe, ſo iſt er mit dem eiteln Wahne anderer, welcher ſie ihm beylegt, zufrieden. Eben deßhalb aber, weil er durch dieſe, wenn gleich an ſich noch ſo unbeträchtlichen, Vorzüge die Augen anderer auf ſich ziehen kann, erſcheinen ſie in ſeinen Au-

gen wichtiger, und er findet ſich zu dem Stolze auf ſie berechtigt.

Das Verlangen nach Ehre und nach Gelde, und die Leidenſchaften des Geitzes und des Ehrgeitzes, ſcheinen unter den Menſchen am meiſten verbreitet und mit Stolz, auf das eine oder andere, verbunden zu ſeyn. Die Gründe dieſes Verlangens und der Leidenſchaften, in die es leicht übergeht, habe ich in mehrern meiner vorher gehenden Briefe, wie ich glaube, zur Genüge aus einander geſetzt.

Wie ſo wohl die eine als die andere Leidenſchaft, oder vielmehr ihre Befriedigung, dem Stolze des Menſchen Nahrung geben könne, iſt wiederum natürlich. Den Gewinnſüchtigen z. B. macht das Vermögen, das er durch ſeinen Fleiß, ſeine Geſchicklichkeit oder Betriebſamkeit erworben, ſelbſt ſtolz auf den Beſitz deſſelben und die perſönlichen Eigenſchaften, deren Gebrauche er es verdankt.

Hier ſcheint ſich aber ein auffallender Unterſchied zu finden. Wenn mit Gewinnſucht Kargheit *) verbunden iſt, ſo iſt der

*) Sechs und ſiebzigſter Brief, S. 367.

Stolz auf das erworbene Eigenthum größer, als auf die perſönlichen Eigenſchaften, auf Geſchicklichkeit, Betriebſamkeit oder Talente, die der Gewinnſüchtige bey der Erwerbung ſeines Vermögens anwandte. In dem entgegen geſetzten Falle, wo Gewinnſucht ohne Kargheit iſt, verhält es ſich umgekehrt; des Gewinnſüchtigen Stolz weidet ſich alsdann weniger an dem erworbenen Vermögen, als an dem Bewußtſeyn der perſönlichen Vorzüge, denen er es verdankt. Der Grund hiervon iſt auch ganz natürlich, denn er ſucht alsdann den Gewinn nicht ſo wohl um ſeiner ſelbſt, als um der Art willen, wie er gemacht wird, um in dem Erwerbe ſelbſt des Vergnügens, das ihm der Gebrauch gewiſſer ſeiner Kräfte gewährt, zu genießen. *) Dieſe Kräfte müſſen daher in ſeinen Augen einen größern Werth haben, als alles, was er ihrem Gebrauche verdanken mag.

Der Stolz auf äußere Vorzüge verleitet natürlich zu Anſprüchen auf Ehre wegen dieſer Vorzüge. Was iſt daher begreiflicher, als daß Gewinnſucht und der Stolz, der aus ihr

*) Sechs und ſiebzigſter Brief, S. 368 u. f.

entſpringt, immer zugleich eine gewiſſe Ehr-ſucht, ein Verlangen, bey andern durch ſein Vermögen etwas zu gelten, hervor bringt? Wenn der Gewinnſüchtige gleich, um ſeine herrſchende Leidenſchaft zu befriedigen, ſie oft nicht geradezu äußern darf, ſo ſieht man ſie doch oft in ſeinem Urtheile über andere, als in einem treuen Spiegel. Wer mehr hat als er, dem glaubt er ſeine Achtung nicht ver-ſagen zu dürfen, wenn nicht ein anderes zu-fälliges Intereſſe im Spiele iſt; hingegen dem verdienſtvollen Manne, dem weniger Vermögen zu Theil wurde, kann er nicht Gerechtigkeit widerfahren laſſen.

Iſt der Gewinnſüchtige weniger ſtolz auf ſein Vermögen, als auf die Art, wie er es er-worben, ſo iſt der Reiche vorzüglich ſeiner Ach-tung gewiß, der mit ihm auf einem und dem-ſelben Wege zum Reichthume gekommen iſt. Der Kaufmann, dem glückliche Speculationen ſeinen Reichthum gebracht, achtet den Reich-thum nirgends mehr, als bey dem reichen Kaufmanne, dem Glück und Handelsbetrieb-ſamkeit denſelben Ueberfluß zugeführt. Das Vermögen, welches z. B. der Gelehrte, durch

Anſtrengung ſeiner Kräfte und durch eine nützliche Mittheilung ſeiner Erkenntniſſe, erworben, iſt in ſeinen Augen oft nicht viel beſſer, als unrecht erworbenes Gut, und den erlaubteſten Gewinn, den der Kapitaliſt macht, ſieht er oft für nichts beſſeres als Wucher an.

Es iſt dieſes nichts anderes als eine Wirkung des Stolzes und der Ehrſucht, die die Menſchen nur zu oft geringſchätzig von Vorzügen anderer urtheilen läßt, welche ihnen nicht ſelbſt zu Theil geworden ſind. Der Gewinnſüchtige urtheilt von jeder Art des Erwerbes, den er nicht zu machen vermögend iſt, geringſchätziger, weil er ſeine Art zu erwerben als die edelſte und würdigſte zu betrachten ſucht.

Aus dieſem Grunde iſt dieſer Gattung von Menſchen unbegreiflich, wie die Kenntniſſe und Talente anderer, Aufmerkſamkeit für ſie erregen und ihnen Ehre zuwege bringen, ſo wie es dem eingebildeten Gelehrten oft unbegreiflich vorkommen mag, daß Männer, die ſich auf andere Art um den Staat verdient gemacht haben, mit Ehre und allgemeiner Achtung belohnt werden.

Es iſt nichts natürlicher, als daß, wie wir oft ſehen, bey einem Menſchen, deſſen herrſchende Leidenſchaft Geitz war, der Ehrgeitz an deſſen Stelle tritt und der Geitz nur eine untergeordnete Leidenſchaft wird. Die Ehre, die dem begüterten Geitzhalſe erwieſen wird, weckt ſeinen Ehrgeitz immer mehr, bis er in ihm die Früchte ſeines Wohlſtandes ganz zu genießen glaubt und ihm jetzt der Genuß der äußern Ehre über alles geht. Ich wenigſtens habe mehrere Menſchen gekannt, bey denen dieſes der Fall zu ſeyn ſchien. Beſchränkte Vermögensumſtände brachten ſie zu einer löblichen Sparſamkeit und Erwerbſamkeit; dieſe verleitete ſie allmählig, das Eigenthum über alles zu lieben, bis ein beträchtliches Vermögen die Aufmerkſamkeit der Menge auf ſie zog. Handelten ſie bisher aus Gewinnſucht, ſo wurde jetzt Ehrſucht ihre vorzüglichſte Triebfeder.

Umgekehrt ſind auch die Beyſpiele nicht ſelten, daß bey Menſchen, deren Habſucht nur auf Befriedigung ihres Ehrgeitzes arbeitete, entweder, wenn die Entwürfe ihrer Ehrſucht ſcheiterten, oder wenn ſie überſättigt waren,

die Habſucht und der Geitz die herrſchenden Leidenſchaften wurden.

Ein und achtzigſter Brief.

Die Neigung zum Eigenthume und die Neigung zur Ehre ſcheinen, in den Verhältniſſen, in welchen wir jetzt den Menſchen erblicken, aus dem Inſtinkte der Selbſterhaltung und dem Hange zum Vergnügen zu entſpringen. Allein ſie könnten aus ihm nicht entſtehen, wenn der Menſch nicht Vernunft hätte, wenn er nicht vermögend wäre, den Zuſammenhang zwiſchen Mitteln und Zwecken zu erkennen, und alſo nicht jene um dieſer willen begehren könnte. In der ſinnlichen Natur des Menſchen, in ſeinem Triebe nach Vergnügen und ſeinem Scheue vor Mißvergnügen allein, dürfen wir den Grund derſelben alſo nicht ſuchen. Nicht anders verhält es ſich, beynahe auf gleiche Weiſe, mit der Liebe, zu der die Anlage ſich in jedem Menſchen findet. Der erſte Keim zu ihr liegt, ſo zu ſagen, in der thieriſchen Natur, in dem Inſtinkte der

Fortpflanzung, der ſich auch bey dem Menſchen, wenn er gleich nicht von den ſo ſehr verwickelten Verhältniſſen der Geſellſchaft umſchlungen wäre, zu einer gewiſſen Zeit entwickeln müßte. Aber nur die Vernunft kann die Frucht deſſelben veredeln, indem ſie die ſchlechten Auswüchſe deſſelben abſchneidet und jene Begierde mit den edelſten Zwecken des Menſchen in die innigſte Einſtimmung bringt.

In keiner Leidenſchaft äußert ſich, wie mich dünkt, das Eigenthümliche der menſchlichen Natur ſo deutlich, als in der Liebe. Auf der einen Seite iſt die Schwäche der menſchlichen Natur, ja ſelbſt das Thieriſche aus derſelben, an ihr ſichtbar, und auf der andern leuchtet auch der Adel der vernünftigen Natur des Menſchen, dieſer Abglanz der Gottheit, aus ihr hervor. Denn wo iſt mehr Bereitwilligkeit zu den großmüthigſten Aufopferungen, wo das Beſtreben, ſeine ſittliche Würde zu behaupten, ſo ſichtbar als in dem Herzen des Liebenden? Gleichwohl finden wir hier auch ein Gewirr von Widerſprüchen, aus dem man ſich nicht zu finden weiß. Furcht und Hoffnung, Muth und Zaghaftigkeit, Wohlwollen und Haß:

wo verdrängt eins ſo das andere, als in der Liebe?

Dieſes ſind nichts als allgemeine Betrachtungen, welche die Gemählde eines Wieland, Shakeſpear, Rouſſeau, Fielding und anderer Meiſter veranlaßten. Allein ſie ſtellen nur die Wirkungen dar; uns, theuerſter Freund, iſt es um die Gründe jener Erſcheinungen zu thun. Ich geſtehe es Ihnen aufrichtig, daß ich nirgends mehr als hier mein Unvermögen erkenne, Ihre Wünſche zu befriedigen. Hätten Sie mich nicht ausdrücklich dazu aufgefordert, ſo würde ich es nicht wagen, Ihnen meine Gedanken über dieſen Gegenſtand mitzutheilen. Ich ſelbſt finde ſie noch zu unreif, daß ich es ganz fühle, wie ſehr ſie Ihrer gütigen freundſchaftlichen Nachſicht bedürfen.

Bey allen Verſchiedenheiten, in welchen ſich die Liebe bey verſchiedenen Menſchen zeigt, findet ſich doch überall eine auffallende Uebereinſtimmung bey dem einen und bey dem andern. An dieſe will ich mich halten. Die verſchiedenen Geſtalten, in denen ſich die Liebe bey dieſem oder jenem zeigt, wer-

den von ſelbſt aus der individuellen Verſchieden-
heit der Menſchen und ihrer Lagen erklärlich.

Die Liebe entſpringt zuerſt aus dem Ge-
ſchlechtstriebe; denn erſt in dem Alter, worin
dieſer ſich äußern kann, iſt der Menſch zu lie-
ben vermögend. Ueber dies iſt die Liebe nur
immer auf eine Perſon des andern Geſchlechts
gerichtet, bey der jener Trieb Befriedigung
finden könnte. Liebenswürdige Eigenſchaften
des blühenden Mädchens, die das Herz des
Jünglings ſo leicht entzünden, können ſelbſt
den Umgang der Matrone anziehend machen;
aber Liebe für ſie zu erwecken, ſind ſie an ſich
unvermögend. Sie könnten mir, theuerſter
Freund, hier viele Beyſpiele vom Gegentheile
aufſtellen, aber Beyſpiele, welche ſich aus
Gründen erklären laſſen, welche ſelbſt meine
Behauptung noch mehr unterſtützen. Ich wer-
de weiter unten ausführlicher von ihnen reden.

Eine andere Erfahrung beſtätigt noch
meine eben aufgeſtellte Behauptung. Gewiſſe
körperliche Gebrechen, die vielleicht den Um-
gang einer Perſon, wenn ſie mit gewiſſen Ei-
genſchaften verbunden ſind, um ſo intereſſanter
machen und am erſten Wohlwollen für ſie er-

wecken, laſſen dennoch keine Liebe für ſie aufkommen, weil ſie der Befriedigung jenes Triebes im Wege ſtehen.

Aber aus dem Geſchlechtstriebe allein kann die Liebe nicht entſpringen. Dem Thiere ſcheint es überall gleichgültig, mit welchem Individuum des andern Geſchlechts ſeiner Gattung es die Bedürfniſſe dieſes Triebes befriedigen ſoll, aber nicht dem Menſchen. Jener Trieb ſchläft eher bey ihm ein, als er bey einem andern Gegenſtande, als dem, welcher ſein Herz gefeſſelt hält, Befriedigung ſuchen ſollte. Nur der Taumel jener Leidenſchaft ſelbſt kann ihn hierzu, aber nur auf Augenblicke, verleiten. Allein auch dieſe Verirrungen des Menſchen werden, dünkt mich, aus der Natur der Leidenſchaft ſelbſt, wie ich unten weiter zeigen werde, begreiflich. Meine eben aufgeſtellte Behauptung, daß aus dem thieriſchen Geſchlechtstriebe allein nicht Liebe entſpringe, wird noch durch einen andern Grund beſtätigt. Entſpränge die Liebe einzig und allein aus jenem Geſchlechtstriebe; wie ſollte es denn zugehen, daß Vorzüge des Geiſtes, des Kopfes, und noch mehr des Herzens, weit gewaltiger

waltiger anziehen, als Schönheit, Reitz und körperliche Vollkommenheiten, welche die Befriedigung des bloß ſinnlichen Triebes doch vor allen begünſtigen? Bis hierher, dünkt mich, wäre alles klar; aber welche geiſtige Vollkommenheiten die Liebe am leichteſten erzeugen und unterhalten, mögte ſich ſchwerer beſtimmen laſſen. Die großen, faſt ins Unendliche gehenden, Verſchiedenheiten, welche wir hier unter den Menſchen finden, ſollten mich beynahe abſchrecken, einen Schritt zu thun, um jene Aehnlichkeiten, die unter dieſen Verſchiedenheiten gleichwohl verſteckt ſeyn müſſen, aufzufinden, wenn mir nicht zwey Gründe Muth gäben, wenigſtens einen Verſuch zu wagen.

Erſtens kommt es hierbey nicht ſo wohl auf die Eigenſchaften, die der geliebte Gegenſtand hat, ſelbſt an ſich, als vielmehr auf das Urtheil des Verliebten, an; dieſes mag wahr oder irrig ſeyn. Wir trauen in den meiſten Fällen dem Liebenden nicht die Verblendung zu, welche gleichwohl bey jeder leidenſchaftlichen Verirrung ſo natürlich iſt. Das Mädchen, deſſen Herz von Liebe bethört iſt, nimmt den ſchwächſten Schein einer Tugend oder eines

Vorzugs für die Sache ſelbſt; in der gleißneriſchen Oberfläche des hinterliſtigen Betrügers, deſſen Eitelkeit vielleicht ihr Spiel mit demſelben treibt, ſieht es Wohlwollen und Güte; in dem Schattenſpiele leerer Deklamationen Ausbrüche eines edeln Herzens, ſo wie in den plumpſten Großſprechereyen Herzhaftigkeit. Eben ſo ſtark, und vielleicht noch ſtärker, ſind die Verblendungen dieſer Art bey unſerm Geſchlechte. In der Verkleinerungsſucht einer Geliebten ſieht der Liebhaber bloß Verſtand, die Bosheit des Herzens, die jeder andere darin erblickt, iſt ihm Muthwille, mit dem immer Gutmüthigkeit beſtehen kann, Einfalt Naivität, und eine, vielleicht affektirte, Nachläſſigkeit im Betragen iſt ihm jene edle Einfalt der Sitten, die ſo ſehr zum Herzen redet. Gleichwohl iſt nichts begreiflicher als dieſe Verblendung des Verliebten, der ſeinen Gegenſtand immer nur durch ein gefärbtes Glas, oder, wie ich lieber ſagen mögte, den vielleicht verzerrten Gegenſtand, wie in einem cylindriſchen Spiegel, ſieht; denn dieſer, wiſſen Sie, kann in die verzerrteſten Figuren Ebenmaß und Schönheit bringen. Es iſt nämlich na-

türlich, daß wir durch gewiſſe, wahre oder anſcheinende, gute Eigenſchaften anderer für ſie eingenommen werden, und eben ſo natürlich, daß wir ungern von unſerm einmahl gefaßten Urtheile abgehen. In dem Alter, worin jener Trieb, aus dem Liebe hervor wächſt, ſich zu regen anfängt, worin die ganze Gewalt der Vernunft nöthig ſcheint, ihn gehörig zu leiten: was iſt da natürlicher, als daß die Aufmerkſamkeit des Menſchen von ſelbſt auf gewiſſe Vorzüge bey Perſonen des andern Geſchlechts fällt? Und wie leicht iſt es hier, alles vergrößert zu ſehen? Sind wir aber einmahl ſehr für einen Gegenſtand eingenommen: wie wenig bedarf es dann, um unſer Ideal in ihm realiſirt zu ſehen! Die Einbildungskraft müßte ihre Natur verläugnen, wenn ſie uns den Gegenſtand nicht ſo zu zeigen wüßte, wie unſre Neigung ihn ſehen will.

Ein zweyter Grund, den wir, bey allen noch ſo auffallenden Verſchiedenheiten unter den geiſtigen Eigenſchaften, welche bey dem einen und bey dem andern Liebe wecken, finden, iſt der verſchiedene Werth ſelbſt, welchen dieſe in dem Urtheile verſchiedener Menſchen haben.

Dieſe Bemerkung ſcheint mit Einem Mahle jeden Verſuch, unter der unabſehbaren Menge von Verſchiedenheiten Aehnlichkeit aufzufinden, als vergeblich darzuſtellen; allein ich glaube, dieſes ſcheint nur ſo. Jedes Geſchlecht urtheilt nach einer und eben derſelben Regel, nur in der Art und Weiſe, wie ſie dieſe anwenden, und in den Modifikationen, welche jene Regel erhält, ſind ſie verſchieden, eben ſo wie alle Menſchen zuletzt nach einerley Regeln Wahrheit beurtheilen, gleichwohl aber in der Anwendung dieſer Regeln oft ſehr verſchieden verfahren. Zaghaftigkeit und Unentſchloſſenheit, die wir dem zweyten Geſchlechte ſo natürlich finden, wird immer, in den Augen deſſelben, ein Fehler des Mannes ſeyn, der alle Anſprüche deſſelben auf Liebe vereitelt. Muth und Entſchloſſenheit hingegen gereichen dem Manne zur Empfehlung, wenn gleich der Heldenmuth einer Amazone ſein Herz nicht für ſie einzunehmen vermögte. Jene Verſchiedenheiten ſelbſt ſetzen eine gewiſſe Uebereinſtimmung voraus; und es wird ſich, wie ich glaube, zeigen, daß ſie bey der nähern Unterſuchung aus der Natur der Liebe ſelbſt erklärlich werden.

Allein ich ſehe, in meinem gegenwärtigen Briefe würde ich dieſe Unterſuchung nicht beendigen können, daher ich ſie mir für meinen folgenden vorbehalte.

Zwey und achtzigſter Brief.

Liebe, wie wir ſie bey dem kultivirten Menſchen, der nicht allein in Geſellſchaft mit andern lebt, ſondern deſſen höhere geiſtige Kräfte durch die Geſellſchaft entwickelt ſind, finden, iſt bey dem rohern Menſchen, der vielleicht mehr Thier als Menſch iſt, nicht anzutreffen, wenn gleich der bloß animaliſche Trieb der Fortpflanzung bey ihm ſtärker als bey dem geſitteten Menſchen iſt. Ich berufe mich hierbey auf Iſelin, in deſſen Geſchichte der Menſchheit *) Sie hinlängliche Belege zu dieſer Behauptung finden werden. In der Befriedigung dieſes animaliſchen Triebes ſcheint der ungebildete Menſch nichts von Schamhaftigkeit, die derſelben gewiſſe Grenzen ſetzt, zu wiſſen, und ſcheint ſich ihm faſt

*) Erſter Band, S. 325 u. f.

noch mehr blindlings zu überlaſſen, als das Thier.

Gleiche Verſchiedenheit, als hier zwiſchen dem rohen und kultivirten Menſchen, finden wir in Anſehung der Befriedigung jedes andern Inſtinkts. Sättigung des Hungers und Durſtes iſt dem roheſten Menſchen ſtatt alles Wohlgeſchmacks der Speiſe, und die feinern geſelligen Vergnügen, durch welche der geſittete Menſch das Vergnügen am Genuſſe der Nahrungsmittel zu würzen weiß, ſind ihm unbekannt. Der verfeinerte Menſch befriedigt daher auch hierin die Anforderungen des Inſtinkts auf eine ganz andere Art, als der rohere. Es ſcheint, daß wir die Art und Weiſe, wie der verfeinertere und wie der rohere Menſch ihre Triebe zu befriedigen ſuchen, zum Behufe unſrer Unterſuchung, näher betrachten müſſen.

Der kultivirte Menſch ſucht die einzelnen Inſtinkte nicht bloß zu befriedigen, ſondern mit den Befriedigungen derſelben das größtmöglichſte Vergnügen zu verbinden. Ihm iſt es, wie geſagt, nicht genug, durch Speiſe den Hunger und durch Getränk den Durſt

zu ſtillen; er ſucht im Genuſſe beyder auch das Vergnügen des Wohlgeſchmacks, und die geſelligern feinern Vergnügen, die er mit jenem verbindet, ſind ihm mehr werth, als die Kitzelung des Gaumen.

Der Kultivirtere ſucht aber nicht allein Befriedigung einer jeden einzelnen Neigung, ſondern er ſucht ſie auch in eine gewiſſe Uebereinſtimmung unter einander ſelbſt zu bringen und die eine mit der andern zu vereinigen. Er ſucht würdigere Vergnügen, als das Vergnügen des Wohlgeſchmacks und der Sättigung; er ſucht den Genuß von jenem nur ſo weit durch ihn andern würdigern Vergnügen nicht Abbruch geſchieht. Am meiſten wird dieſes der Fall ſeyn, wenn von der Befriedigung ſolcher Begierden die Rede iſt, deren eine die andere erzeugt, wenn die Befriedigung einer Begierde oder Neigung eine andere Begierde oder Neigung nothwendig nach ſich zieht. Die Anwendung, welche ich von dieſem Satze zu machen im Begriffe bin, wird das eben Geſagte völlig deutlich machen.

In der ganzen thieriſchen Natur finden wir nicht allein den Trieb der Erzeugung, ſondern einen andern Trieb, der das Thier an ſein Junges kettet, ſo lange dieſes ſeiner Fürſorge bedarf, ja ſelbſt ein Beſtreben, ſein Junges zu erziehen, es in den Geſchicklichkeiten zu üben, deren es zu ſeiner Selbſterhaltung bedarf. Ich verweiſe Sie hier auf Reimarus, der hiervon mehrere Beyſpiele anführt. *) Mit dem Menſchen verhält es ſich nicht anders. Bey ihm findet ſich nicht allein der Trieb zur Fortpflanzung, ſondern auch eine Liebe zu ſeinen Kindern, die vielleicht ſtärker als jener Trieb wirkt. Dieſer treibt ihn nicht allein, für die Erhaltung derſelben zu ſorgen, ſondern auch, ſie zu erziehen, ihre Kräfte, ihre Anlagen auszubilden, um ſie in den Stand zu ſetzen, eben ſo zu ihrer eignen Erhaltung thätig zu ſeyn, wie er zu der ſeinigen es iſt. Indem das Thier der Befriedigung des Geſchlechtstriebes nachgeht, hat es nicht die Ahndung, daß mit der Befriedigung deſſelben ein anderer Trieb rege werde,

*) Ueber die Triebe der Thiere, §. 97.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Menſchen. Er ſieht die Folgen, welche die Befriedigung des Geſchlechtstriebes für ihn haben wird, vorher; er ſieht, wenn auch vielleicht nur dunkel, vorher, welche neue Triebe bey ihm erwachen, wenn jener Trieb befriedigt iſt, wenn er dadurch Vater oder Mutter iſt; er fühlt es, daß er dann nicht mehr bloß für ſeine eigne Selbſterhaltung und den Genuß ſeines eignen Lebens zu ſorgen habe, ſondern daß es für ihn alsdann ſelbſt ein eignes Bedürfniß iſt, für ſein Kind, als für ſich ſelbſt, zu ſorgen; er fühlt es, daß er zu keinem andern Zwecke vielleicht mehr als zu dieſem der Beyhülfe eines andern bedarf, es erwacht daher, wenn jener thieriſche Trieb ſich zu regen anfängt, mit ihm zugleich das Bedürfniß einer Geſellſchaft oder innigen Vereinigung, welches jenen Trieb ſelbſt einſchränkt und ihm eine gewiſſe Richtung giebt.

Es iſt dem Menſchen daher nicht gleichgültig, mit welchem Individuum des andern Geſchlechts er jene innige Vereinigung eingehen ſoll; auch kann der bloße ſinnliche Geſchlechtstrieb allein, ihn hierin nicht leiten, ſondern immer wird

er zugleich auf Eigenſchaften des andern Theiles ſehen, die jene geſellſchaftliche Vereinigung vorzüglich begünſtigen. Gewiſſe Verſtandesfähigkeiten, erworbene Geſchicklichkeiten, und mehr noch als dieſe, gewiſſe ſittliche Eigenſchaften, werden eben ſo wohl, und noch mehr, fähig ſeyn, in ſeinem Herzen Liebe zu erwecken, als Schönheit des Körpers. Dieſe wird um ſo ſtärkern Eindruck auf ihn machen, je mehr ſie jene geiſtigen Eigenſchaften verſpricht. Jene Sanftheit, die wir im weiblichen Geſichte ſehen, redet gewiß mehr zum Herzen, als die regelmäßigſte Schönheit, verbunden mit der Blüthe der friſchen Jugend. Die geiſtigen Eigenſchaften, die geſchickt ſind, für ein Weſen des andern Geſchlechts Liebe zu erwecken, laſſen ſich unter zwey Klaſſen bringen. Einige fordern wir bey dem andern Geſchlechte, weil ohne ſie keine geſellſchaftliche Verbindung überhaupt möglich ſeyn würde; und andere, weil wir ſie zum Behufe gerade dieſer geſellſchaftlichen Verbindung nöthig finden.

Hieraus wird, dünkt mich, auf Ein Mahl die große Verſchiedenheit begreiflich, die wir in dem Urtheile der Menſchen finden, wie in

den Augen des einen dieſe, in den Augen des andern jene Eigenſchaft ein gegründetes Recht auf Liebe zu geben ſcheint. Denn nach dem, wenn auch unentwickelten, Urtheile des erſten ſind gerade dieſe, und nach dem Urtheile des zweyten, ganz andere Eigenſchaften zu der geſellſchaftlichen Einigung, nach der die Liebe ſtrebt, nothwendig. Hierzu kommt noch, daß der Stand, in dem jeder einzelne Menſch lebt, und ſeine übrigen Verhältniſſe, ſo wie ſeine anderweitigen Neigungen und Geſinnungen, in dieſem Punkte, ohne ſein Wiſſen, ſein Urtheil beſtimmen werden.

Allein dieſes iſt nicht der einzige Grund, der bey verſchiedenen Menſchen eine und eben dieſelbe Neigung für ganz verſchiedene Weſen des andern Geſchlechts beſtimmt, ſondern der Menſch hat noch ein anderes Augenmerk. Er will in dem Beſitze der Gefährtinn ſeines Lebens die feinern geſellſchaftlichen Vergnügen genießen, deren nur die vernünftige Natur fähig macht, und dadurch jene Verbindung veredeln. Er will nicht bloß ein animaliſches Bedürfniß, er will auch ein Bedürfniß ſeines Herzens, ſeiner vernünftigen Natur

befriedigen. Wer weiß nicht, welche genaue Uebereinſtimmung von Geſinnungen, von Temperament, von Bildung des Verſtandes, mit Einem Worte, zwiſchen Seele und Seele, hierzu erfordert wird, oder vielmehr, wie ſehr die eine zu der andern paſſen muß? Denn gewiſſe Aehnlichkeiten des Temperaments oder Charakters ſtehen einer innigen Vereinigung eben ſo ſehr entgegen, als andere ſie unterſtützen. Gleiche Heftigkeit des Temperaments, welche den Menſchen ſofort zu Handlungen fortreißt, wird z. B. einer innigen Freundſchaft zwiſchen zwey Menſchen eben ſo wohl Hinderniſſe in den Weg legen, als Uebereinſtimmung in gewiſſen ſanften Tugenden, oder Raſchheit des einen und eine gewiſſe Bedachtſamkeit des andern, die aber mit Feſtigkeit des Charakters verbunden iſt, ſie befördern wird. Was ich hier von der Freundſchaft ſage, gilt noch mehr von der Liebe. Es erhellet hieraus von neuen, wie nach Verſchiedenheit der Menſchen, nach ihrem verſchiedenen Charakter, dem verſchiedenen Maße ihrer geiſtigen Vermögen, ihrer geiſtigen Bildung u. ſ. f., ganz verſchiedene

Gegenſtände ihre Neigung feſſeln müſſen, und wie dennoch der Maßſtab, den ſie hier brauchen, derſelbige iſt.

Drey und achtzigſter Brief.

Sie haben Recht, theuerſter Freund, von mir zu fordern, Ihnen endlich zu ſagen, was die Liebe denn eigentlich ſey. Es ging mir wie es uns oft geht; indem ich meinen Fehler zu ſorgfältig zu vermeiden ſuche, mache ich mich beynahe des entgegen geſetzten ſchuldig. Ich wollte den Begriff der Liebe nicht willkührlich feſt ſetzen, ſondern ſuchte ihn auf dem Wege, auf welchem er einzig zu finden iſt, durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache, und hätte darüber mein Ziel beynahe aus den Augen verloren.

Wenn wir aus den mannigfaltigen, faſt unabſehbaren Verſchiedenheiten, in denen die Liebe ſich bey verſchiedenen Menſchen zeigt, das Aehnliche, worin ſie bey allen und jeden überein kommt, ausſondern; ſo iſt ſie nichts anderes als das Verlangen nach der innig-

ſten Vereinigung mit einer Perſon, um den Geſchlechtstrieb und die Neigungen, welche er mit ſich führt, nach den Forderungen der Vernunft zu befriedigen.

Ich ſehe wohl, daß ich dieſe Beſchreibung ſelbſt, um ſie vor allen Einwürfen, die Sie in Bereitſchaft haben mögten, zu ſichern, noch weiter erläutern muß. Unter der Befriedigung einer Neigung, die den Forderungen der Vernunft gemäß iſt, verſtehe ich alſo eine ſolche, die mit der Befriedigung aller Neigungen in Einſtimmung gebracht iſt, die aus jener nicht allein entſtehen, ſondern die wir neben jener nicht aufgeben können. Die Befriedigung des Geſchlechtstriebes hat Folgen, durch welche eine andere Neigung geweckt wird, die Neigung der Aeltern zu den Kindern, welche jene an das Kind, und eben dadurch gewiß noch um ſo feſter an einander, kettet. Wer jenen Trieb ohne dieſe Neigung befriedigen wollte, würde die Forderung, die die Vernunft bey der Befriedigung unſrer Neigungen macht, aus den Augen ſetzen. Eben ſo kann der Menſch ſeine Neigung zu geſelligen Vergnügen nicht verläugnen; wollte er gleichwohl bey der Befriedigung jener bey-

den Triebe auch dieſe verläugnen, ſo würde er eine Befriedigung derſelben ſuchen, welche den Forderungen der Vernunft nicht gemäß wäre.

Ich nannte die Liebe in der Beſchreibung, die ich von ihr gab, ein Verlangen, ob ich ſie gleich vorher öfters eine Leidenſchaft genannt hatte; denn ſo natürlich, als es auch iſt, daß Liebe leicht in Leidenſchaft übergeht, ſo kann ſie an ſich doch in den Grenzen eines bloßen Verlangens, das nicht Leidenſchaft iſt, bleiben. Die Vernunft kann auch hier, wie bey jedem Begehren und jedem Verabſcheuen, ihre Herrſchaft ausüben und dadurch das Entſtehen einer Leidenſchaft verhindern, wie- wohl es ihr wohl nirgends ſchwerer ſeyn mögte, als gerade hier. Denn in den Jahren, in welchen der Menſch zu lieben fähig wird, ver- einigt ſich alles in ihm gegen die Herrſchaft der Vernunft. Die Sinne haben zu viele Stärke, gewiſſe Gefühle des Herzens ſind zu ſüß für den Menſchen, und die Einbil- dungskraft iſt zu geſchäftig und zu lebhaft, ihm alles vorzuſpiegeln, was er zu ſehen wünſcht, und eben daher auch zu geſchäftig,

ſeine Augen vor allem zu verſchließen, was ihn vor dem Taumel bewahren könnte.

So bald der Geſchlechtstrieb in dem Menſchen, vielleicht ihm ſelbſt unbewußt, ſich regt, ſieht er das andere Geſchlecht mit ganz andern Augen an, als bisher. Der wilde Knabe, der noch nicht das Jünglingsalter erreicht hat, flieht ſeine weiblichen Geſpielen, ihre Spiele haben für ihn nicht Leben genug; aber kaum iſt er in die Jünglingsjahre getreten und dem männlichen Alter näher, ſo wird er auf das andere Geſchlecht aufmerkſam. Schönheit des Körpers zieht zuerſt ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich, aber ganz andere Vorzüge müſſen ſie unterhalten, um den Umgang mit dem andern Geſchlechte für ihn anziehend zu machen. In jenem kündigt ſich ein bloß animaliſcher Trieb an, den der Menſch mit dem Thiere gemein hat, und in dieſem mit jenem verbunden liegt der Same einer künftigen Liebe. Allmählig, wenn jener Trieb ſtärker wird, entwickeln ſich auch Begriffe von einer künftigen Beſtimmung. Der Jüngling lebt nicht bloß mehr in der Gegenwart, ſeine Einbildungskraft verſetzt ihn in die Zukunft. Nun darf er

er nur das Mädchen ſehen, das ſeinem Ideale zu entſprechen ſcheint; wie leicht iſt dann nicht von den leiſeſten Wünſchen zur Hoffnung, und von der Hoffnung der Uebergang zur Leidenſchaft?

Vielleicht ſonſt nirgends glaubt der Menſch ein Ideal realiſirt zu ſehen, ja, in vielen Fällen verleiten ihn Ideale, Dinge noch unter ihren wahren Werth herab zu ſetzen; aber hier verhält es ſich anders. Der innige Wunſch, jenes Ideal realiſirt zu ſehen, iſt in dem Alter, worin die Einbildungskraft ihre ganze Stärke hat, wo kalte, ruhige Ueberlegung ſo wenig Gehör findet, hinreichend, in dem Weſen, das mit jenem Ideale eine ſchwache Aehnlichkeit hat, es ganz wiederzufinden. Es bedarf ſelbſt jener Aehnlichkeit nicht einmahl, ſondern der Anſchein derſelben iſt ſchon hinreichend; denn hier gilt, aus begreiflichen Gründen, der Schein für die Wirklichkeit ſelbſt.

Iſt die Leidenſchaft einmahl da, ſo iſt die Verblendung vollends begreiflich. So ſcharfſichtig die Liebe die kleinſten Vorzüge ihres Gegenſtandes auffindet, eben ſo ſpitzfündig iſt ſie, die Fehler deſſelben zu beſchönigen,

oder gar unfähig, ſie zu entdecken. Sie hat an der Eigenliebe des Verliebten den treueſten Freund und wird unaufhörlich dadurch noch mehr verſtärkt. Jeder andere Grund, der eine Leidenſchaft verſtärkt, giebt um ſo mehr der Liebe neue Gewalt; Hinderniſſe, die an Unmöglichkeit grenzen, fachen ſie um ſo mehr an. Jede andere Leidenſchaft wird ihr daher natürlich untergeordnet; läßt ſie ſich mit der Liebe nicht vereinigen, ſo muß ſie ihr weichen.

Der Verliebte ſieht in ſeiner Geliebten nicht allein das Ideal ihres Geſchlechts, ſondern das Ideal der Menſchheit überhaupt; daher das eifrige Beſtreben, ihr in allem ähnlich zu werden, was ihrem Geſchlechte nicht eigenthümlich iſt. Ihr Urtheil gilt ihm aus dieſem Grunde auch mehr als das Urtheil der ganzen Welt. Sein Stolz iſt ihr gutes Urtheil von ihm, und noch mehr das Bewußtſeyn, es zu verdienen. Der geringſte Vorzug, den ſie einem andern giebt, iſt für ihn, vollends wenn er ſeines Glücks noch nicht gewiß iſt, die bitterſte Kränkung und die empfindlichſte Zurückſetzung. Daher rührt die Eiferſucht, die ſeine Seele ſo leicht beſtürmt, deren

Anwandlungen ſo leicht erregt werden und ſich eben ſo leicht legen.

Das Verlangen, mit der Geliebten vereinigt zu ſeyn, erzeugt bey dem Liebenden den Wunſch nach allem, was die Idee von dieſer Vereinigung unterhält, er weiß ſich glücklich, wenn er ihre Hand berühren oder nur mit ihr an einem Orte ſeyn kann. Jede Trennung von ihr iſt ihm ſchmerzlich, und jedes Geſchäft und jede Zerſtreuung, die dem Gedanken an die Geliebte nicht Raum laſſen, ſind ihm zur Laſt. Daher jenes launiſche Mißbehagen des Verliebten, in welchem ſich jene Leerheit des Herzens ankündigt, das marternde Gefühl, das uns da befällt, wo unſre Aufmerkſamkeit an der Stelle der Gegenſtände, welche uns intereſſiren, durch andere beſchäftigt werden ſoll, welche ſie nicht auf ſich zu ziehen vermögen. Daher ſucht der Verliebte entweder die Einſamkeit, um ſich ausſchließend mit dem Gegenſtande ſeiner Neigung zu beſchäftigen, oder Zuflucht bey ernſthaften Geſchäften. Jenes Mittel iſt wirkſam, den Schmerz auf einen Augenblick zu ſtillen, allein auf die Dauer vermehrt er das

Uebel noch, gleich gewiſſen Arzeneyen, welche den Schmerz auf einen Augenblick ſtillen, die Krankheit aber nicht heilen, ſondern ihr vielmehr neue Nahrung geben. Fortwährende angelegentliche Beſchäftigung mit einer Sache, die dem Verliebten auch nicht den flüchtigſten Seitenblick nach der Geliebten zu thun erlaubt, würde das einzige Heilungsmittel ſeyn, welches ihm zu rathen wäre, wenn er nur geſchickt wäre, davon Gebrauch zu machen. Nur Nothwendigkeit und Umſtände, deren Abänderung nicht in ſeiner Gewalt ſtehen, können ihn zum Gebrauche deſſelben beſtimmen und ſo heilen, oder vielmehr der Leidenſchaft ihre Gewalt nehmen; denn eine Leidenſchaft, wie dieſe, mit der Wurzel auszurotten, ſcheint unmöglich.

Es war mir bis jetzt bloß darum zu thun, die gewöhnlichſten Erſcheinungen, die wir bey der Liebe wahrnehmen, zu erklären. Vor den Gefahren, denen das jugendliche Herz ausgeſetzt iſt, wenn es zu früh Wünſche nährt, welche in ſeinem Alter noch nicht Befriedigung finden konnten, hielt ich für meine Pflicht, Sie frühzeitig zu warnen; ich that noch mehr, und ahmte dem vorſichtigen Arzte nach, der die dro-

hende Krankheit nicht erſt abwartet, ſondern ihr vorzubauen ſucht. Bey Ihrer Freundſchaft fand mein Rath Gehör, und Ihre eigne Prüfung hat ihn bewährt gefunden. Deßhalb kein Wort mehr von der Gefahr vor jenen Verirrungen, in welche ſie ſo leicht auf Zeit Lebens zieht, und um ſo leichter zieht, je unſchuldiger ihr Urſprung iſt. Es iſt wahr, die Liebe hat auch außerordentliche Talente geweckt und Menſchen zu großen Unternehmungen geführt: allein dieſes war ein glücklicher Zufall; und wer will auf einen bloßen Zufall ein mißliches Spiel wagen, bey dem er alles zu verlieren Gefahr läuft?

Vier und achtzigſter Brief.

Ich wußte es im voraus, daß ich die Einwürfe, welche Sie mir entgegen ſetzten, hören würde, und wenn ich nicht irre, habe ich ſchon im voraus auf einen derſelben gedeutet. *) Ich will jeden derſelben beſonders zu beantworten ſuchen.

*) Ein und achtzigſter Brief, S. 399.

Zuerſt ſagen Sie, die Liebe falle zuweilen auf einen Gegenſtand, bey welchem der bloß animaliſche Trieb, von dem ſie ausgehen ſoll, nicht Befriedigung finden kann. Die Beyſpiele, ſetzen Sie hinzu, mögen noch ſo ſelten ſeyn, daß eine Frau, wie die Ninon de Lenclos, noch in ihrem Alter Wünſche bey dem Jünglinge erregen konnte; allein ſie ſind da und reden gegen die obige Behauptung.

Allerdings, antworte ich hierauf, konnte es eine Ninon, dieſer weibliche Alcibiades; allein nur durch ihren Geiſt, die Anmuth ihres Betragens und alle die Talente, welche die Einbildungskraft regen und die Sinne gefangen nehmen, konnte ſie es. Zugegeben, daß die, welche um ihre Gunſt buhlten, für ſie wirkliche Liebe empfanden, ſo glaube ich nicht, daß ſie in ihr das abgelebte Alter erblickten. Für ſie waren Spuren ehemahliger Schönheit hinreichend, vielleicht mehr Schönheit zu ſehen, als Ninon ſelbſt in der Blüthe ihrer Jugend hatte. Es kommt hier nicht darauf an, was Ninon wirklich war, ſondern was ſie in den Augen ihrer Anbether ſchien. Ich ſetze hier noch immer voraus, daß es wirkliche Liebe, daß es nicht andere

Leidenſchaften waren, welche Ninons Beſitz wünſchenswerth machten. Ich komme auf die Beantwortung Ihres zweyten Einwurfs, wo ich Gelegenheit habe, über dieſen Punkt mich näher zu erklären.

Sie ſetzen mir nämlich zweytens entgegen, daß es viele Arten der Liebe giebt, welche keinesweges jene innige Vereinigung, welche natürlicher Weiſe nur ausſchließend und fortwährend ſeyn könnte, zum Augenmerke haben. Ich wette faſt darauf, daß Sie hier die flüchtigen Liebſchaften der Coquetterie, und außerdem andere Leidenſchaften, welche bloß von dem animaliſchen Inſtinkte auszugehen ſcheinen, im Sinne haben. Allein, iſt alles, was die Farbe der Liebe hat, ſelbſt Liebe, wenn man es gleich mit dem Nahmen derſelben zu beſchönigen ſucht? Was Sie meinen, ſind nichts als Abartungen jener Leidenſchaft, oder ſelbſt andere Leidenſchaften, wie Eitelkeit, Stolz, und eine Leidenſchaft, welche ganz thieriſch iſt, die entweder einzeln oder in Verbindung mit einander ſich unter der Geſtalt der Liebe verbergen.

Die weibliche Eitelkeit auf Schönheit, Annehmlichkeit, mit Einem Worte, auf alle Vorzüge, die das Herz des Mannes einnehmen, iſt bekannt und natürlich. Was iſt daher begreiflicher, als die Verirrungen, wozu ſie ſo oft verleitet, als die Sucht, zu gefallen, und ſelbſt Wünſche bey unſerm Geſchlechte zu erregen, die das Weib nie zu befriedigen denkt? Denn in dieſen Wünſchen hat die Coquette den vollen Genuß ihres eiteln Stolzes. Aber dieſe Sucht, zu gefallen, beruhet ſelbſt auf der Grundlage der Liebe, ſo wie wir dieſe vorher gefunden haben.

Das Weib iſt nämlich aus keinem andern Grunde eitel und ſtolz auf jene Vorzüge, als weil ſie ihm die Befriedigung einer Neigung zuſichern, welche ſich in gewiſſen Jahren wie von ſelbſt entwickelt. Iſt dieſe Neigung ſelbſt vielleicht ſchon abgeſtorben, oder doch geſchwächt, weil ſie nie den Gegenſtand gefunden hat, der ſie befriedigt hätte, ſo dürfen wir uns nicht wundern, wenn ſie jene Frucht hervor bringt. Die Eitelkeit des Weibes findet alsdann keine ſüßere Nahrung, als ſich geliebt zu ſehen. Alle Künſte, welche Leidenſchaft

anfachen und unterhalten können, werden von der Coquette aufgebothen: zuvor kommende Gefälligkeit, um zu locken, und Launen und Eigenſinn, um die Leidenſchaften, welche ſie erweckte, zu erhalten und zu verſtärken. Es iſt als ob ſie es wüßte, daß Widerſtand, wenn er nicht ganz unüberwindlich iſt, einer Begierde neues Leben gebe. *) Allein nur zu oft wird die Coquette in ihren eignen Schlingen feſt gehalten. Der Widerſtand, den ſie findet, reitzt ihre Leidenſchaft ſelbſt und die Coquette empfindet ſelbſt Wünſche, welche ſie ſelbſt einzuflößen ſich vergebens bemühete. Auch hiervon kann Ihnen der Grund nicht fern liegen. Denn es iſt, wie ich vorher ſchon zu bemerken Gelegenheit hatte, nichts ſeltenes, daß wir Gegenſtände bloß deßhalb begehren, weil wir uns ihrer nur mit Mühe verſichern können. **)

Sollten nicht auch mit unſerm Geſchlechte Eitelkeit, Stolz und andere ähnliche Leidenſchaften daſſelbe Spiel treiben können? Soll-

*) Ein und ſiebzigſter Brief, S. 342.

**) Eben daſelbſt, S. 345.

te nicht der Mann aus Eitelkeit bey einer Ninon ein verbothenes Glück ſuchen, und auf dieſe Art für ſie eine Leidenſchaft entſtehen, welche die mehr als ſechzigjährige Matrone, wo die bloße Natur im Spiele iſt, nicht für ſich zu erwecken im Stande wäre? Minon ſuchte nichts, als einen, wenn gleich ſehr verfeinerten, ſinnlichen Genuß; gleichwohl verſichern Nachrichten von ihr, daß ihre Liebhaber für ſie eine Zuneigung empfanden, deren ſie ſelbſt nie fähig geweſen ſey.

Die Leidenſchaft, welche auf bloßen Sinnengenuß zu gehen ſcheint, legt bey dem gebildeten Menſchen nicht alles Geiſtige der Liebe ab. Dieſes, dünkt mich, iſt auch Beweiſes genug, daß ſie aus dem Boden der Liebe hervor wachſe, der, wenn er nicht gehörig gewartet und gereinigt wird, dieſes Unkraut hervor bringen muß.

Eine andere Abart der Liebe glaubt bloß im geiſtigen Genuſſe glücklich zu ſeyn. Sie bildet ſich ein, alles körperliche zu vergeſſen und nur in geiſtigem Genuſſe zu leben, zu weben und einer übermenſchlichen Seligkeit zu genießen. Allein was iſt ſie gewöhnlich

anderes als ein Schwelgen in geiſtigern Gefüh-
len, die in der Natur nur wahre Liebe begleiten,
die nur durch eine Künſteley, von ihr getrennt,
unterhalten werden können? Allein eben ſo
verbirgt ſich hinter ihr wirkliche Liebe oder
gewiſſe andere Leidenſchaften, welche der
Menſch ſich ſelbſt zu geſtehen erröthen würde.
Sie ſehen gewiß ſchon aus meiner Beſchrei-
bung, daß ich von der ſo genannten Plato-
niſchen Liebe rede. Der Philoſoph nämlich,
von dem ſie den Nahmen hat, glaubte eine ſol-
che überirdiſche von allem ſinnlichen entkleide-
te Liebe für eine Archanaſtis zu empfinden;
aber, mit aller Ehrfurcht vor ihm, jene Lie-
be iſt eben ſo wohl eine Abartung der wah-
ren, als die gröbere ſinnliche, wie man ſie
nennt, wenn gleich nur feinere Seelen dieſer
Verirrung fähig ſeyn ſollten.

Oft unterhält auch die Sucht zur Intri-
gue gewiſſe geheime Verhältniſſe, welchen die
Liebe ihren Nahmen leihen muß, oder wenig-
ſtens findet jene dabey mit andern Leidenſchaf-
ten, die mit dem Nahmen der Liebe beſchönigt
werden, zugleich ihre Rechnung. Eine Liebe,
die jemand in jüngern Jahren geheim halten

mußte und nur mit vielen Schwierigkeiten unterhalten konnte, oder andere Verhältniſſe, die nur im Geheim unterhalten und mit einer gewiſſen Geſchicklichkeit den Augen anderer entzogen werden konnten und eben hierdurch vielleicht ihren hauptſächlichſten Reitz erhielten, bringen dieſe Art der Intriguen-Sucht leicht hervor, und vorzüglich bey dem andern Geſchlechte. Das Weib nämlich, welches in jüngern Jahren vielleicht alle Klugheit aufbiethen mußte, um eine Verbindung ſeines Herzens geheim zu halten oder jeden Vortheil für ſich zu benutzen, ſucht, beſonders, wenn es ihm an hinlänglicher Beſchäftigung fehlt, noch im ſpätern Alter in dem Spiele der Intrigue Beſchäftigung, und eine Beſchäftigung, die ſeinem Stolze auf Klugheit, Kenntniß des Menſchen u. ſ. w. ſchmeichelt. Dieſe Frau vergißt der Pflichten gegen ihren Gatten und ihrer eignen Ehre, nicht weil ihr Herz ein anderer hat oder weil ihre Sinne ſich von dieſem mehr Befriedigung verſprechen; nein, die Pflichten gegen ihren Gatten kann ſie ohne Intrigue erfüllen, ſie vergißt derſelben, um ihre Kunſt in der Intrigue ſpielen zu laſſen.

In den Jahren, worin ſie von ihrer Kunſt nicht mehr für ſich ſelbſt Gebrauch machen kann, giebt ſie gern die Vermittlerinn in Liebeshändeln aller Art ab. Um nicht müßig zu ſeyn, ſtiftet ſie dieſe für ihr Leben gern; mit Einem Worte, die ehemahlige junge Liebesheldinn wird in ſpätern Jahren eine alte Kupplerinn, die Liebeshändel anderer einzufädeln, zu leiten und zu unterhalten ſucht, und um ſo lieber ſucht, je mehr ſich das liebende Paar blindlings ihrer Leitung überläßt. *)

Fünf und achtzigſter Brief.

Nachdem ich Sie mit den Abarten der Liebe und den Untugenden, die ſich unter ihrem Nahmen verbergen, in meinem letztern Schreiben unterhalten habe, komme ich auf die Liebe ſelbſt zurück, um Sie noch mit einigen

*) Vielleicht drücke ich mich hier, nach dem Urtheile einiger Leſer, zu hart aus. Allein, wozu beſchönigende Nahmen für eine häßliche Sache? Denn nichts, glaube ich, kann ihr mehr Vorſchub thun.

Eigenheiten derſelben bekannt zu machen, die ſich aus dem Begriffe, den ich von ihr feſt geſetzt habe, völlig erklären laſſen; denn dieſen Gegenſtand ganz zu erſchöpfen, getraue ich mir am wenigſten. Ich bin zufrieden, wenn ich nur einige Erſcheinungen derſelben erkläre und Ihnen dadurch Gelegenheit gebe, der Erklärung der übrigen, welche Ihnen im Leben ſelbſt, oder, was gewöhnlicher ſeyn mögte, in Büchern, die dieſe Leidenſchaft ſchildern, aufſtoßen mögten, auf die Spur zu kommen. Denn wahre, eigentliche Liebe ſucht vor jedem andern, außer dem geliebten Gegenſtande, ihr Glück und ihre Leiden in den meiſten Lagen ſo ſorgfältig zu verbergen, als Coquetterie mit ihren Siegen zu prangen ſucht. Dieſes iſt eine Eigenſchaft der Liebe, die natürlich nur der kennen kann, der entweder ſelbſt geliebt hat oder mit einem Verliebten vertraut umgegangen iſt, und dem letztern kann ſie auch nur ein glücklicher Zufall oder Umſtände bekannt machen, in welchen ſein Freund genöthigt iſt, ſich ihm zu entdecken. Iſt der Verliebte ſeines Glückes gewiß, ſo bedarf er der Theilnahme eines Drit-

ten nicht. Das Bewußtſeyn, ſich geliebt zu ſehen, iſt ihm mehr werth, als alle Seligpreiſungen der übrigen Welt. Ein kleineres Glück, als das ſeinige, erhält durch die Theilnahme unſrer Freunde oder anderer guten Menſchen oft ſeinen größten Werth; aber nicht ſo das Glück des Verliebten. Was iſt ihm die Theilnahme der ganzen Welt gegen die Innigkeit, mit welcher er mit der Geliebten Freuden und Leiden zu theilen wünſcht?

Iſt der Liebende ſeines Glücks noch nicht gewiß, wird er noch zwiſchen Furcht und Hoffnung getrieben; ſo iſt er eben ſo ängſtlich bemüht, die Wünſche ſeines Herzens vor jedem andern zu verbergen. Wenn er auch keinen andern Grund hierzu hätte, ſo würde ſchon der Gedanke, in den Augen anderer des Glückes, nach dem er ſtrebt, unwürdig zu ſcheinen, ihn zu jener Zurückhaltung beſtimmen. Auch bey dem ſtolzeſten Menſchen würde dieſe Beſorgniß, wenn er anders wirklich liebt, natürlich ſeyn; denn ſo gütig er auch von ſeiner eignen Perſon urtheilen mag, ſo iſt doch der Gegenſtand ſeiner Liebe über jedes menſchliche Weſen zu weit erhaben, als daß ſein

Stolz hier ihn über alle Bedenklichkeiten wegſetzen könnte.

Dieſelbe Zurückhaltung beweiſet der Liebhaber, aus gleichem Grunde, noch um ſo mehr gegen die Geliebte. Sein Betragen mag längſt der Verräther ſeines Herzens geweſen ſeyn, und beredter, als die Zunge es vermag, ihr ſeine Liebe erklärt und ſie vielleicht auf gleiche Weiſe ſein Geſtändniß erwiedert haben; ſo kann doch nur die Gewalt der Umſtände oder ein glückliches Ohngefähr ſeiner Zunge das Geſtändniß entreißen, das ſchon oft auf ihr ſchwebte und Schüchternheit jedes Mahl zurück hielt. Das Glück, deſſen er ganz verſichert zu ſeyn wünſcht, iſt zu groß, als daß nicht immer noch Furcht mit Hoffnung wechſeln und er dieſen entſcheidenden Schritt wagen ſollte.

So lange die Sachen ſo ſtehen, iſt ihm kein Umſtand von ſeiner Geliebten gleichgültig. Die größte Kleinigkeit giebt ſeiner Hoffnung neue Nahrung oder empört ſeine Furcht. Er hört nichts lieber von ihr, als was ſeiner Hoffnung Nahrung giebt, oder woraus er ſie zu ſchöpfen weiß. Kein Kunſtgriff bleibt unverſucht,

verſucht, hierüber Nachricht einzuziehen. Allein indeß der Verliebte andere ſchlau auszuhorchen und gleichſam hinter dem Vorhange das, was er zu wiſſen wünſcht, zu hören glaubt, verräth er ſich am erſten durch den Eifer, mit welchem er nach jeder Kleinigkeit fragt, und den Antheil, den er an jedem nimmt und vergebens zu verbergen ſucht. Sollten Sie, wie ich glaube, dieſes noch nicht ſelbſt erfahren haben, ſo dürfen Sie nur das letzte Kapitel im vierten Buche der Geſchichte des Thomas Jones*) leſen, wo ein, ich mögte ſagen, lebendiges Gemählde deſſelben aufgeſtellt iſt. Dieſes wird wiederum aus dem Obigen zu begreiflich, als daß es eines Worts zu ſeiner Erklärung bedürfte.

Sucht der Verliebte Ruhm, Anſehen in der Welt, ſo ſucht er es nicht für ſich, ſondern bloß um ſeiner Geliebten willen. Er wünſcht aller Welt Schätze zu beſitzen, um ſie zu ihren Füßen legen zu können.

*) Geſchichte des Thomas Jones, aus dem Engliſchen des Fielding. Leipzig 1786.

Sind ſeine Glücksumſtände unter den Glücksumſtänden der Geliebten, ſo iſt ihm nichts demüthigender, als der Gedanke, ihren Wohlſtand mit ihr zu theilen, oder die Beſorgniß, daß ſeine Abſichten in den Augen der Geliebten oder der Welt unlauter ſcheinen mögten. Der Gedanke iſt ihm ſo drückend, daß er, wenn es möglich wäre, lieber ſeine Liebe ſelbſt, als das volle Bewußtſeyn, uneigennützig zu lieben, aufopfern mögte. Tellheim, der als ein Günſtling des Glücks Minna von Barnhelm geliebt hatte und in ihrer Gegenliebe ſich glücklich wußte, will, da er ſich in Mangel ſieht, lieber alle Rechte auf Minna aufgeben, als durch ihren Beſitz nur den mindeſten Zweifel an der Lauterkeit ſeiner vorher gehenden Wünſche bey ihr erregen, oder das Bewußtſeyn derſelben bey ſich ſchwächen. *) Eben derſelbe Tellheim, der im Mangel den Reichthum ſeiner Geliebten verſchmäht, wünſcht, da er ſie von ihrem reichen Onkel verſtoßen und enterbt

*) Leſſings Minna von Barnhelm, zweyter Aufzug, neunter Auftritt.

glaubt, nichts mehr, als ſein kleines Glück, oder vielmehr ſeine Hoffnungen, mit ihr theilen zu können. *) Nichts iſt ihm marternder, als da er ſeine Ehre, ſein Vermögen, mit Einem Worte, ſeinen äußern Wohlſtand, wieder hergeſtellt ſieht, bey ſeiner unglücklichen Geliebten eben die Geſinnungen zu finden, die er vorher zeigte. **) Wie meiſterhaft hat der Dichter in dieſer ganzen Situation die Liebe dargeſtellt, die wahre Liebe, die ſeliger in dem Glücke iſt, das ſie giebt, als dem, das ihr gegeben wird! Allein auch dieſe Eigenheit iſt ganz begreiflich, denn was kann der Liebende eifriger wünſchen, als den geliebten Gegenſtand glücklich, und durch ſich glücklich, zu wiſſen? Nichts ſichert ihm mehr das Bewußtſeyn, ſeiner Liebe würdig zu ſeyn, als gerade dieſes.

Aus dieſem Zuge werden ſo viel andere begreiflich, oder vielmehr, ſie liegen in ihm,

*) Leſſings Minna von Barnhelm, vierter Aufzug, ſiebenter Auftritt.

**) Eben daſ., fünfter Aufzug, neunter Auftritt.

ſo zu ſagen, verborgen. Der Liebende, der ſich vielleicht nicht überwinden könnte, für ſich ſelbſt gewiſſe Dienſtleiſtungen anderer in Anſpruch zu nehmen, ſucht ſie, wenn es darauf ankommt, ſie für ſeine Geliebte zu brauchen. Tellheim, der bisher die Vorſchüſſe ſeines edeln Wachtmeiſters, Paul Werners, großmüthig von ſich gewieſen hatte, *) will gleich zu ihm ſeine Zuflucht nehmen, da er ſich ihrer, für ſeine Geliebte, benöthigt glaubt. **)

Weil dem Verliebten ſein Gegenſtand über alles wichtig iſt und ihn über alles intereſſirt, ſo wird ſein Intereſſe für alles andere, als für ſeine Liebe, oder was mit dieſer in näherer Verbindung ſteht, leicht geſchwächt. Daher dieſer Hang zur Zerſtreuung, obgleich in dieſer Zerſtreuung ſelbſt ſo wenig Linderung für den Verliebten zu finden iſt. ***)

*) Minna von Barnhelm, dritter Aufzug, ſiebenter Auftritt.

**) Eben daſ., fünfter Aufzug, erſter Auftritt.

***) Drey und achtzigſter Brief, S. 419.

Die Liebe, von der ich bis jetzt redete, kann, glaube ich, nur Ein Mahl in das Herz des Menſchen kommen, und nur Ein Gegenſtand kann ſie unterhalten, wenn es gleich ſehr wohl möglich iſt, daß die Leidenſchaften, die ſich unter der Geſtalt, oder wenigſtens unter dem Nahmen, der Liebe zeigen, das Herz des Menſchen unaufhörlich beſtürmen. Es wäre alſo, in einem richtigen Sinne, der Ausſpruch des Rochefoucault wahr, daß der Menſch nur Ein Mahl liebe. Es darf uns dieſes auch gar nicht wundern. Der Verliebte liebt alles an ſeinem Gegenſtande, nicht allein das, was wirklich liebenswürdig iſt, ſondern auch die Schwachheiten und Fehler desſelben, welche ſich ihm, freylich immer im Kleide einer Tugend oder liebenswürdigen Eigenſchaft, darſtellen. Die Liebe ſucht in ihrem Gegenſtande ein Ideal, das ſie nirgends anders in der Wirklichkeit ſuchen darf, unter welches jeder Gegenſtand, und ſollte er auch an ſich noch ſo vollkommen ſeyn, eben deßhalb, weil er jenem nicht völlig ähnlich ſeyn kann, unendlich tief fallen muß; denn jener Gegenſtand iſt immer der Maßſtab, mit welchem alles vergli-

chen wird, und, natürlich, in der Vergleichung mit demſelben verlieren muß.

In L. kannte ich einen Mann, der zwey Mahl verheirathet war. Bey allen Annehmlichkeiten, die ſeine zweyte Gattinn, nicht allein in ihrem Betragen, ſondern auch in ihrer Perſon, mit allen Eigenſchaften, welche ihr die Achtung eines jeden, der ſie kannte, zuſichern mußten, vereinigte, hing ſein Herz bey weiten nicht ſo an ihr als an ſeiner erſten Gattinn, welche ihr doch gar nicht an jenen liebenswürdigen Eigenſchaften gleich kam. Die erſte hatte er aus Liebe, die zweyte aber mehr aus einer gewiſſen Convenienz geheirathet, die von allem, was die Welt Eigennutz nennt, himmelweit entfernt war.

Wenn ich vorhin ſagte, daß der Menſch nur Ein Mahl liebe und nur Einen Gegenſtand lieben könne, ſo will ich gar nicht läugnen, daß jener Leidenſchaft nicht gewiſſe Regungen vorher gehen, und daß derjenige, der ein Mahl liebte, nie für irgend einen andern Gegenſtand etwas ähnliches zu empfinden fähig ſey. Allein Empfindungen, welche ein anderer Gegenſtand zu erregen fähig iſt, ſind

nur flüchtig, kaum ein ſchwacher Nachhall jener Leidenſchaft, der einzigen Quelle aller Leiden und Freuden des Liebenden.

Selbſt gewiſſe Verirrungen, deren Liebende ſich ſchuldig machen, die gegen meine obige Behauptung zu ſtreiten ſcheinen, ſind mit ihr völlig vereinbar. Niemand kann mehr lieben, als Thomas Jones, deſſen Geſchichte Sie kennen. Gleichwohl wiſſen Sie, wie er einſt, von Wein, Freude über die Geneſung ſeines Wohlthäters und noch mehr von den Gedanken an ſeine Geliebte, berauſcht, ſich in die Arme, nicht ſeiner Geliebten, ſondern — der Molly Seagrim, verirrt, und ſich der gröbſten Untreue gegen jene ſchuldig macht. *) Ich gebe Ihnen zu, daß ein falſch geleitetes Mitleid an dieſer Verirrung einen großen Antheil haben mogte. Wäre des armen Jones Einbildungskraft, aber nicht von ſeiner geliebten Sophie, entzündet geweſen; gewiß, er würde ſich dieſe grobe Untreue nicht haben zu Schulden kommen laſſen.

*) Geſchichte des Thomas Jones, fünftes Buch, zehntes Kapitel.

Aber unter dieſen Umſtänden, was war na-türlicher, als daß ſeine Einbildungskraft in der Molly Seagrim ihn ſeine Geliebte um-armen ließ? Nur die Liebe, glaube ich, konnte ſeiner Einbildungskraft dieſe Gewalt geben und, aus ſehr begreiflichen Gründen, dieſe be-ſondere Täuſchung veranlaſſen.

Sechs und achtzigſter Brief.

Der Freundſchaft verdankt der Menſch mehr Glück als der Liebe, und die Leiden, welche ſo häufig im Gefolge der letztern ſind, begleiten die erſtere nicht. Die eigentlichen Freuden der Liebe ſind dem Menſchen nur für eine ſehr kur-ze Zeit ſeines Lebens beſchieden, aber des Glücks der Freundſchaft iſt er ſein ganzes Le-ben hindurch fähig. Was Wunder, daß jeder Freunde ſucht und Freunde zu haben glaubt? Gleichwohl getraue ich mir zu behaupten, daß ein getreuer Freund ein ſeltneres Gut ſey, als ein getreuer Liebhaber oder eine getreue Ge-liebte; denn der Nahme der Freundſchaft wird, wie ich glaube, noch häufiger gemiß-braucht, als der Nahme der Liebe. Faſt je-

des Verhältniß und Verkehr unter zwey Menſchen, das auf einem noch ſo zufälligen Intereſſe beruht, wird mit dem edeln Nahmen der Freundſchaft belegt. Daher darf man ſich nicht wundern, daß es Menſchen giebt, die andere Tiſchfreunde, andere Spielfreunde, und andere Freunde haben, in deren Umgange ſie, durch gegenſeitige Auswechſelung ihrer Gedanken, die geiſtigern Vergnügen des Verſtandes ſuchen; und noch weniger darf man ſich wundern, daß wenigen Menſchen der Freund zu Theil geworden iſt, bey dem ſie im Unglücke Rath, Troſt und Beruhigung finden, und durch deſſen Theilnahme jedes Glück des Lebens für ſie erſt ſeinen Werth erhält. Nur die letztern Freunde ſind des Nahmens würdig, mit dem man, leider! zu freygebig iſt. Freundſchaft in dieſem edlern Sinne iſt nichts anderes als eine ſtärkere Zuneigung, welche ſich im vertrauten Umgange gegen jemand äußert und aus demſelben entſtanden iſt.

Sie könnten dieſer meiner Erklärung entgegen ſetzen, daß Liebe auch Freundſchaft ſey, oder vielmehr, daß da, wo Liebe iſt, auch Freundſchaft ſeyn müſſe. Ich gebe Ihnen die-

ſes zu, daß wahre ächte Liebe Freundſchaft iſt, obgleich nicht überall, wo Freundſchaft iſt, auch Liebe iſt; denn Liebe hat immer ein beſonderes eigenthümliches Augenmerk, Freundſchaft hingegen gründet ſich darauf nicht. Ich habe es hier nur mit der Freundſchaft zu thun, welche dieſes beſondere Augenmerk nicht hat, die man jedes Mahl verſteht, wenn man von Freundſchaft, im Gegenſatze mit der Liebe, redet.

Freundſchaft fordert vielleicht noch mehr Einhelligkeit oder vielmehr Zuſammenſtimmung der Seelen, als die Liebe ſelbſt. Bey der Liebe kommt es, wie ich vorhin bemerkte, nicht ſo wohl auf das an, was die Geliebte an ſich, als was ſie in meinen Augen iſt. Sie kann ganz etwas anderes ſeyn, als ſie mir ſcheint: allein dieſes iſt nicht in der Freundſchaft der Fall; hier fällt die Verblendung weg, die mich bey der Liebe irre führt. Dieſes wird auch ſchon durch eine gemeine Erfahrung beſtätigt. Liebe entſteht meiſtens plötzlich, die Freundſchaft hingegen iſt meiſtens die langſame Frucht mehrerer Jahre. Gewiſſe gute, mir vorzüglich wohlgefällige, Eigenſchaften heften zuerſt meine Auf-

merkſamkeit auf jemanden; je näher ich ihn kennen lerne, je mehr finde ich meine vorgefaßte Meinung beſtätigt, bis ich ihn meiner Freundſchaft würdig erkenne und in ihm meinen Freund liebe. Hier begleitet mich faſt auf jedem Schritte die Vernunft und leitet mein Urtheil: in der Liebe hingegen iſt es umgekehrt; meine Leidenſchaft läßt mich alles ſehen, was ich zu ſehen wünſche, und auch, was ich zu ſehen fürchte. Aus dieſem Grunde iſt Mißtrauen in der Freundſchaft ſeltener, als in der Liebe; aber eben deßhalb iſt das Uebel, wenn es einmahl da iſt, in jener unheilbarer, als in dieſer. Eben dieſelbe Leidenſchaft, welche in der Liebe das Mißtrauen erregt, heilt es auch. In der Freundſchaft kann dieſe Leidenſchaft nicht Mißtrauen erregen, aber es auch nicht heilen. Mich dünkt, hieraus wird eine Anmerkung, die, wenn ich nicht irre, la Bruyere macht, begreiflich, daß kleine Fehler leichter in der Liebe, als in der Freundſchaft, verziehen werden.

Es iſt eine gemeine Bemerkung, daß zur Freundſchaft nicht allein ein gewiſſes Zuſammenſtimmen der Geſinnungen erfordert werde, ſondern auch eine gewiſſe Uebereinſtimmung

des Alters, der Kenntniſſe, der Verſtandesbildung und der äußern Lage, wenn gleich nicht jede Zuneigung dieſes erfordert. Aber auch dieſes ſcheint mir ſehr begreiflich; denn ich kann um ſo innigern Antheil an allem, was jemanden betrifft, nehmen, je mehr ich mich ganz in ſeine Lage zu verſetzen im Stande bin, nirgends kann ich dieſes aber mehr, als bey der Zuſammenſtimmung des Charakters und der Uebereinſtimmung in der äußern Lage, deren ich vorher erwähnte. Wir dürfen uns daher nicht wundern daß Veränderungen in der äußern Lage eines Menſchen die Freundſchaft anderer gegen ihn, und wenn es auch noch ſo unmerklich ſeyn ſollte, leicht vermindern. Wenn der Freund meiner Jugend eine ganz andere Lebensart ergreift, als ich, ſo wird dieſes unſre Freundſchaft leicht um etwas vermindern; denn jetzt findet ſich in unſrer äußern Lage und unſern Verhältniſſen nicht mehr die genaue Zuſammenſtimmung, die Theilnahme kann nicht mehr ſo innig ſeyn, als ſie vorhin war. Wenn mein Freund aus ſeinem jetzigen Stande, in dem er mit mir gleich war, in einen höhern ſteigt, ſo iſt es

immer möglich, daß ſeiner Freundſchaft gegen mich dieſes nicht den mindeſten Abbruch thut, ja, ſie kann ſelbſt wachſen; bey der meinigen iſt dieſes nicht zu erwarten, ſondern dieſe iſt ſelbſt in Gefahr, von ihrer Stärke zu verlieren. Ich kann mich nämlich nicht mehr mit der Lebhaftigkeit in ſeine Verhältniſſe verſetzen, ohne welche die vollkommenſte Freundſchaft nicht Raum hat. Ich rede hier immer noch von der wahren Freundſchaft, nicht von jenen Verhältniſſen, welche Menſchen ſo oft mit dem Nahmen der Freundſchaft beehren; denn bey dieſen iſt nichts gewöhnlicher, als daß der Vornehmere den Geringern vergißt, indem dieſer ihn ſucht.

Dieſes beſtätigt auch noch eine andere Erfahrung. Wir finden oft, daß ein alter für einen jungen Mann die vollkommenſte Freundſchaft hegt, ob dieſer ſie gleich nicht zu erwiedern fähig iſt. Er kann vielleicht Wohlwollen mit Dankbarkeit erwiedern und ſelbſt die vollkommenſte Achtung gegen den Mann haben, der ihm wohlwill; allein eigentliche Freundſchaft für den ältern Mann, von dem er den Jahren nach zu weit abſteht, kann er nicht

hegen, denn die Verhältniſſe, die das Alter mit ſich führt, kennen wir in jüngern Jahren, ſo zu ſagen, nur aus der Ferne, hingegen das Alter kann ſich in die Verhältniſſe jüngerer Jahre ſehr leicht zurück ſetzen und findet hierin ſelbſt Vergnügen.

Der Freund liebt ſeinen Freund um dieſes Freundes ſelbſt willen, der Liebhaber hingegen die Geliebte nicht um ihrer, ſondern um ſein ſelbſt willen. Alles, ſo wohl das Gute als das Böſe, was ſeine Geliebte betrifft, vergnügt oder ſchmerzt ihn, weil ſein Glück ſelbſt dadurch vermehrt wird oder leidet; allein gewiſſe Fehler oder Schwächen unſers Freundes bekümmern uns, nicht, weil wir ſie für uns ſelbſt als ſchädlich betrachten, ſondern weil ſie ihn ins Verderben ſtürzen. Die Freundſchaft ſcheint alſo uneigennütziger zu ſeyn, als die Liebe. Ich verſtehe dieſes nicht von jenem gröbern Eigennutze, dem die Liebe vielleicht noch weniger Raum läßt, als die Freundſchaft, ſondern von einem feinern, der ſelbſt in der Aufopferung jenes gröbern ſeine Nahrung ſucht. Das könnte widerſprechend ſcheinen, allein dennoch iſt nichts begreiflicher, denn

die Liebe weiß ſich mit nichts glücklicher, als mit dem Bewußtſeyn, ihres Gegenſtandes würdig zu ſeyn, und nichts unterhält jenes Bewußtſeyn mehr, als alle Aufopferung jenes gröbern Eigennutzes. Ja, oft ſcheint es, daß ſie in unnöthigen Aufopferungen ein grillenhaftes Vergnügen ſucht, indem ſie dem Stolze eine herrliche Nahrung ſind. Der Liebende nimmt alſo immer Rückſicht auf ſich ſelbſt, allein keinesweges der Freund. Er ſucht das Glück des Freundes um dieſes Freundes ſelbſt willen, und iſt bemüht, alles zu entfernen, was es ſtören könnte. Er findet ſich glücklich in dem Vergnügen der uneigennützigſten Theilnahme, das freylich das ſüßeſte iſt, deſſen das menſchliche Herz fähig iſt, das aber nie eigentlich geſucht ſeyn will, ſondern ſich wie von ſelbſt darbiethen muß.

Eine andere Vergleichung zwiſchen dem Freunde mit dem Liebhaber ſcheint meine ſo eben vorgebrachte Behauptung zu beſtätigen. So ſehr der Freund auch das Vergnügen ſeines Freundes wünſcht, und alles, was ihm unangenehm ſeyn könnte, zu entfernen ſich bemüht, ſo wenig kann ihn die Gefahr abſchre-

cken, ſeinem Freunde mißfällig zu werden, wenn er ihn vor Fehltritten warnen oder von Schwachheiten zurück führen will. Nicht ſo der Verliebte, der nur zu nachſichtig gegen alle Schwachheiten der Geliebten iſt und ſein Auge lieber ganz vor ihnen verſchließt, wenn ſie ihrer Liebe ſelbſt nicht im Wege ſtehen.

Es war meine Abſicht, bloß einige Erfahrungen von der Freundſchaft zu erklären. Ich habe Sie ſchon früher auf den Unterſchied der wahren Freunde von den Scheinfreunden aufmerkſam zu machen geſucht. Dieſes war um ſo mehr meine Pflicht, da in Ihrem Alter mehr Gefahren von gewiſſen Freunden als Feinden zu befürchten ſind. Hiervon alſo kein Wort weiter, und nichts als den herzlichen Wunſch, daß Sie in jeder Lage des Lebens den edeln treuen Freund finden mögen, den mir die Vorſehung in Ihnen verlieh.

Sieben und achtzigſter Brief.

Es wäre ſchlimm, wenn Eine zehn Jahr mehr oder weniger, in meinem Alter, eine Ungleichheit verurſachen ſollten, die der Freundſchaft ein Hinderniß in den Weg legten. Ich darf deßhalb, Trotz meiner vorher gehenden Behauptung, mich noch immer Ihrer mir, — Sie wiſſen es, wie ſehr, — theuern Freundſchaft verſichert glauben. Ich redete nur von größern Verſchiedenheiten des Alters, die natürlicher Weiſe eine Verſchiedenheit in der ganzen Empfindungsart, in unſern Urtheilen und oft in unſrer ganzen Lage hervor bringen. Können Sie mir hierin nicht recht geben, ſo fragen Sie ſich, ob Sie die Freundſchaft, welche Sie mir ſchenken, für einen Mann, der vierzig oder mehr Jahre vor Ihnen voraus hat, oder für den Knaben von zehn Jahren, hegen könnten. Denn wenn zwiſchen Ihnen und dieſem der Unterſchied an Jahren nicht ſo groß ſeyn mögte, als zwiſchen Ihnen und mir, ſo iſt hier, zwiſchen zehn Jahren und

zehn Jahren ſelbſt, ein großer Unterſchied; denn der zwanzigjährige Jüngling ſteht von dem dreyßigjährigen Manne bey weiten nicht ſo ab, als von dem zehnjährigen Knaben, der die Kindheit kaum verlaſſen hat.

Ihre Frage, wie meine Anmerkungen, die ich Ihnen über die Freundſchaft mittheile, hier, wo wir von den Leidenſchaften reden, ihren Platz finden, verdrießt mich keineswegs, ſondern giebt mir vielmehr die angenehme Verſicherung, daß Ihre Aufmerkſamkeit mich bisher immer begleitet, daß von Ihnen auch nicht die kleinſte Abſchweifung von unſerm Wege unbemerkt blieb. Wirklich rechnete ich hierauf, und erlaubte mir, nur unter dieſer Vorausſetzung, hier oder da meinen Weg auf einen Augenblick zu verlaſſen. Man darf der Gegend, die man bereiſen will, nur einiger Maßen kundig ſeyn, um ſeinen Weg, ohne Gefahr, ſich zu verirren, einen Augenblick verlaſſen zu können, weil man zur rechten Zeit wieder einzulenken weiß. Ich hatte bey dieſem und bey ähnlichem Abſchweifen noch insbeſondere die Abſicht, Ihnen die Anwendbarkeit unſrer Wiſſenſchaft auf das gemeine Leben anſchau-

lich zu machen. So irrig man manche der erhabenſten Wiſſenſchaften ſchätzen würde, wenn man ſie andern nachſetzen wollte, die ſich einer unmittelbarern Anwendung auf das gemeine Leben rühmen können, eben ſo ſchief würde man urtheilen, wenn die Anwendbarkeit einer Erkenntniß, auch in den alltäglichſten Verhältniſſen des Lebens, ihr nicht einen vorzüglichen Werth geben ſollte.

Bis jetzt, mein Theuerſter, habe ich Sie mit einigen Leidenſchaften, für ſich allein, unterhalten; allein es darf nur eine Leidenſchaft in der Seele erſt rege ſeyn, und das Spiel mehrerer andern Leidenſchaften, die ſich, wie von ſelbſt, in dem Gefolge der erſten einfinden, bleibt nicht aus. Der Ehrgeitzige haßt jeden, der der Befriedigung ſeiner Leidenſchaft Hinderniſſe in den Weg legt, und will demjenigen, der ſie befördert, vielleicht auf eine eben ſo leidenſchaftliche Art, wohl. Betrachtungen über den Streit der Leidenſchaften und ihre Zuſammengeſellung, wenn ich mich ſo ausdrucken darf, können nicht anders als intereſſant ſeyn. Ich darf mir daher ſchmeicheln, daß auch das Wenige, was ich

geben kann, Ihnen nicht unwillkommen ſeyn werde.

Ich gehe zuerſt auf das, was ich vorhin vom Begehren und Verabſcheuen ſagte, zurück. Wenn gleich alles Verabſcheuen, wie ich ſchon damahls bemerkte, ein Begehren iſt, *) ſo können wir doch dieſes von einer andern Art des Begehrens unterſcheiden. Bey dem Verabſcheuen ſind wir uns mehr des Gegentheils desjenigen, was wir eigentlich begehren, als des begehrten Gegenſtandes ſelbſt, bewußt, bey einer andern Art des Begehrens verhält es ſich umgekehrt.

Dieſe wollen wir das Begehren in dem engern und eigentlichen Sinne nennen. Wir können daher auch zwey Arten von Leidenſchaft unterſcheiden: begehrende und verabſcheuende. Bey jenen ſuchen wir uns eines, es ſey nun wirklichen oder ſcheinbaren, Gutes zu verſichern, und bey dieſen ein Uebel zu entfernen. Ehrſucht und Habſucht ſind begehrende, der Stolz hingegen iſt eine verabſcheuende Leidenſchaft. Der Ehr-

*) Drey und ſechzigſter Brief, S. 312.

geitzige ſucht Ehre als ein Gut, und der Stolze die Vermeidung von etwas, was das Bewußtſeyn ſeiner Vollkommenheit einſchränkt.

Ehe ich weiter gehe, erlauben Sie mir, Sie an das zu erinnern, was ich vorher von dem Begehren und Verabſcheuen bemerkte, daß wir nämlich im weitern Sinne auch das begehren, was wir bloß wünſchen, und das verabſcheuen, deſſen Entfernung wir wünſchen. *) Eine Leidenſchaft braucht daher kein eigentliches Begehren, im engern Sinne, und eben ſo wenig ein eigentliches Verabſcheuen zu ſeyn, ſondern ſie kann ſelbſt in einem bloßen, aber ſehr lebhaften, Wunſche beſtehen.

Mit der leidenſchaftlichen Begierde eines Gegenſtandes iſt ein Verabſcheuen alles desjenigen verbunden, was der Befriedigung derſelben hinderlich ſeyn könnte. Der Geitzige verabſcheuet nichts mehr als einen Aufwand, der ihm einen, wenn auch noch ſo kleinen, Theil ſeines Vermögens koſtete, weil ſeine Begier-

*) Drey und ſechzigſter Brief, S. 311, 312.

de auf die Erhaltung ſeines Vermögens gerichtet iſt. Auf gleiche Art verabſcheuet der Liebende die Vorzüge eines Nebenbuhlers, welche die Aufmerkſamkeit der Geliebten auf ſich ziehen könnten.

Der Grund hiervon iſt natürlich; denn wenn ich einen Gegenſtand begehre, ſo muß ich auch alles begehren, was mir die Befriedigung der Begierde, welche auf ihn gerichtet iſt, zuſichern kann. Ich muß daher die Entfernung eines Gegenſtandes, welcher die Befriedigung meiner Begierde hindern könnte, begehren, und dieſen Gegenſtand ſelbſt verabſcheuen. Je ſtärker jene erſtere Begierde iſt, um ſo ſtärker wird auch natürlicher Weiſe die letztere ſeyn, und ſo auch die Verabſcheuung, die mit ihr verbunden iſt. Je leidenſchaftlicher jene erſtere Begierde iſt, um ſo leidenſchaftlicher iſt auch dieſer Abſcheu, wenn alles Uebrige gleich iſt. Alles, was überhaupt die Stärke oder die Schwäche einer Begierde oder eines Abſcheues beſtimmt, beſtimmt auch die Stärke einer ſolchen Leidenſchaft. Je anſchaulicher ich den Gegenſtand meines Abſcheues als ein Hinderniß, meine Begierde zu befriedigen,

erkenne, um ſo ſtärker wird auch mein Abſcheu ſeyn.

Wir finden dieſes durch die tägliche Erfahrung beſtätigt; denn Menſchen, deren Einbildungskraft ſehr lebhaft iſt, werden gerade am leichteſten von Leidenſchaft zu Leidenſchaft fortgeriſſen.

Aus einer begehrenden Leidenſchaft entſpringt ſehr leicht eine andere leidenſchaftliche Begierde, eine leidenſchaftliche Begierde nach allem, was wir uns als ein Mittel denken, uns jenes begehrten Gegenſtandes zu verſichern. Wie oft iſt nicht die Liebe die Mutter einer gewiſſen Ehrſucht oder einer gewiſſen Eitelkeit, welche ſich leidenſchaftlich in dem Beſitze gewiſſer äußerer Vorzüge zu ſehen wünſcht, bloß um bey dem geliebten Gegenſtande dadurch zu gewinnen!

Wenn alles Uebrige gleich iſt, ſo ſind die verabſcheuenden Leidenſchaften ſtärker, als die begehrenden, wenn beyde aus einer und eben derſelben Leidenſchaft als abgeleitete entſpringen. Auch hiervon iſt der Grund natürlich. Das, was wir als ein Hinderniß der Befriedigung einer Begierde verabſcheuen, ſcheint die

Befriedigung unſrer Begierde, wenn es nicht aus dem Wege geräumt wird, unmöglich zu machen, ſeine Entfernung ſcheint uns alſo nothwendig, wenn wir uns des begehrten Gegenſtandes verſichern wollen. Mit demjenigen, was wir als ein Mittel, eine gewiſſe Begierde zu befriedigen, uns vorſtellen, verhält es ſich anders; dieſes erleichtert uns zwar die Befriedigung jener Begierde, allein es iſt zu ihr nicht nothwendig. Mit einer verabſcheuenden Leidenſchaft verhält es ſich auf gleiche Weiſe, als mit einer begehrenden; es entſpringen aus ihr verſchiedene, theils begehrende, theils verabſcheuende, abgeleitete Leidenſchaften. Wer leidenſchaftlich etwas verabſcheuet, verabſcheuet alles, was die Entfernung des verabſcheueten Gegenſtandes hindert, und begehrt leidenſchaftlich alles, was ihr beförderlich iſt. Auch hier iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, die abgeleitete verabſcheuende Leidenſchaft, aus demſelben Grunde, wie vorhin, die ſtärkere, und die begehrende die ſchwächere. Es fällt nämlich von ſelbſt in die Augen, daß überhaupt alle für den vorher gehenden Fall, wo aus einer begehrenden Leidenſchaft andere abgeleitete Leidenſchaf-

ten entſpringen, aufgeſtellte Gründe auch hier ihre volle Anwendung finden. Die Eiferſucht iſt, wie ich ſchon vorher bemerkte, eine verabſcheuende Leidenſchaft. Der Eiferſüchtige wird heftiger alle Auszeichnungen ſeines Nebenbuhlers verabſcheuen, als er ſelbſt nach Vorzügen ſtreben wird, die ſeinen Nebenbuhler verdunkeln würden.

Acht und achtzigſter Brief.

Eine Leidenſchaft entſpringt aus der andern, nicht allein in ſo fern ihr Gegenſtand um des Gegenſtandes der andern Leidenſchaft willen begehrt oder verabſcheuet wird, ſondern es giebt noch andere Gründe, um deren willen aus einer Leidenſchaft leicht eine andere entſteht oder dieſe doch veranlaßt wird. Zärtliche Liebe erregt leicht ein leidenſchaftliches Mitleiden, auch gegen andere, als den geliebten Gegenſtand. Zu innigem Mitleiden darf ſich nur Hochachtung gegen die bemitleidete Perſon geſellen; und wie wenig bedarf es jetzt, wenn Liebe für ſie entſtehen ſoll? Eine gewiſſe Heiterkeit der Seele läßt den Zorn und

andere ſtürmiſche Leidenſchaften nicht aufkommen; aber rauſchende lärmende Fröhlichkeit geht um ſo leichter in Zankſucht und Zorn über.

Aus den angeführten Beyſpielen ſehen Sie ſchon, daß auf die Art, die ich jetzt in Gedanken habe, nicht allein Leidenſchaften andere Leidenſchaften, ſondern über dies Affekten andere Affekten veranlaſſen, wenn wir unter Affekt alle und jede ſtärkere Gefühle verſtehen.*) Wir wollen uns daher an die Affekten halten. In allen oben aufgeſtellten Beyſpielen findet ſich zwiſchen dem Affekte, der einen andern erregt, und dieſem ſelbſt, eine gewiſſe Aehnlichkeit. Die rauſchende Freude hat mit dem auffahrenden Zorne das Stürmiſche, zärtliche Liebe mit dem Mitleiden eine gewiſſe ſanftere Bewegung gemein; kurz, jede zwey Affekten ſtehen in Rückſicht auf ihren Ton, wie man es nennen könnte, in einem gewiſſen Verhältniſſe, ſie ſind unter einander ſich mehr oder weniger ähnlich, oder ſind mehr oder weniger von einander verſchieden.

*) Drey und ſiebzigſter Brief, S. 356, 357.

Wir wollen uns hier nicht mit einem bloß klaren Begriffe begnügen, ſondern den Begriff von dem, was ich ſo eben den Ton eines Affekts nannte, deutlich zu machen verſuchen. Affekt iſt immer ein Zuſtand des Vergnügens oder Mißvergnügens, oder ein Zuſtand, in welchem beydes, auf irgend eine Weiſe, mit einander vermiſcht iſt. Vergnügen, wiſſen Sie, ſetzt immer die Vorſtellung einer Vollkommenheit, Mißvergnügen einer Unvollkommenheit, voraus. Dieſe Vollkommenheit und Unvollkommenheit mag nun ſeyn, welche ſie wolle, ſo kann die Art und Weiſe ſelbſt, wie ſie vorgeſtellt wird, von zwiefacher Art ſeyn. Wir ſtellen uns entweder mehrere Gegenſtände vor, mit deren jedem die Vorſtellung einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit verbunden iſt, deren keine unſre Aufmerkſamkeit lange auf ſich geheftet hält, ſondern wo wir gleichſam von der einen zu der andern durch den Strom unſrer Empfindung fortgeriſſen werden; oder unſre Aufmerkſamkeit wird mehr durch jedes einzelne angehalten und gleitet mehr von dem erſten zu dem zweyten, von dieſem zu dem dritten fort. Jenes iſt

in den heftigern, und dieſes in den gehaltenern, ſanftern Affekten, der Fall. Zorn und rauſchende Freude ſind von der erſtern Art; entzückte Liebe, die des Ziels ihrer Wünſche gewiß zu ſeyn glaubt und ſich dem Anſchauen des geliebten Gegenſtandes ganz überläßt, ſind von der letztern Art. Ich führe mit Fleiß hier Beyſpiele an, die ſo weit aus einander liegen, denn Begriffe, wie dieſe, wo es auf ein Mehr oder Minder ankommt, ſind immer relativ, daß wir im allgemeinen nur die äußerſten Grenzen, und jeden einzelnen Fall nur darnach beſtimmen können, ob er ihnen näher, oder weiter von ihnen entfernt iſt.

Unter dem Tone eines Affekts müſſen wir alſo, nach dem Bisherigen, die Beſchaffenheit deſſelben verſtehen, vermöge deren die Vorſtellungen, die ihn unterhalten, entweder ſchneller oder langſamer auf einander folgen. Je näher Affekten nun ihrem Tone nach mit einander verwandt ſind, je leichter iſt, voraus geſetzt, daß alles Uebrige gleich iſt, der Uebergang von dem einen zu dem andern. Von zärtlichen Regungen der Liebe zum Mitleiden, von rauſchender Freude zu Ausbrüchen des Jähzorns,

iſt aus dieſem Grunde der Uebergang gleich leicht. Umgekehrt muß aus eben dem Grunde der Uebergang von einem Affekte zu dem andern, wenn wiederum alles Uebrige gleich iſt, um ſo ſchwerer ſeyn, je weniger ſie dem Tone nach mit einander verwandt ſind. Dinge, die unſern Zorn ſonſt zu entrüſten fähig wären, ſind, wenn unſre Seele ſich im vollen Genuſſe der Heiterkeit befindet, kaum im Stande, leichte Regungen des Unwillens zu veranlaſſen.

Der Grund von dem eben Aufgeſtellten liegt in dem Geſetze der Stetigkeit der Veränderung, nach welchem jede Veränderung allmählig erfolgt und keinen Sprung oder keine Lücken zwiſchen zwey Zuſtänden zuläßt, die der veränderte Gegenſtand während ſeiner Veränderung durchlaufen muß. Dieſes Geſetz gilt ebenfalls für die Seelenveränderungen ſo gut, als für die Veränderungen der Körperwelt.

Der Uebergang von einer Leidenſchaft zu der andern wird alſo immer durch den Affekt, der mit beyden verbunden iſt, gebahnt, wenn wir hier unter Affekt das Gefühl verſtehen,

welches mit der Leidenſchaft verbunden iſt. Es muß aber natürlicher Weiſe hierzu noch ein anderer Grund kommen. Denn, um bey der angefangenen Vergleichung zu bleiben, ſo wenig ein Körper, auch bey dem ebenſten Wege, von ſelbſt, ohne die Mitwirkung einer Kraft, in Bewegung kommen würde, ſo wenig kann eine Leidenſchaft für ſich allein eine andere hervor rufen, wenn nicht außer jener Verwandtſchaft der Affekten ein anderweitiger Grund des Begehrens oder Verabſcheuens für mich vorhanden iſt. Die rauſchendſte Freude für ſich allein wird den Jähzorn nicht wecken können, immer muß hierzu noch, wenigſtens der Anſchein einer Beleidigung, kommen.

Neun und achtzigſter Brief.

Der Uebergang von einer Leidenſchaft zur andern wird natürlicher Weiſe nirgends leichter ſeyn, als wo der Gegenſtand der letztern um des Gegenſtandes der erſtern ſelbſt begehrt wird und beyde Leidenſchaften in Anſehung ihres Tons einander ähnlich ſind. Von der

Liebe zu dem zärtlichſten Mitleiden, wenn wir den geliebten Gegenſtand leiden ſehen, iſt nur Ein Schritt; von der Liebe zum Mitleiden mit einer andern Perſon iſt ſchon viel weiter.

Sind die Leidenſchaften, von denen die eine die andere hervor ruft, nicht durch ihre Gegenſtände verknüpft, und ſind ſie über dies in Anſehung ihres Tons verſchieden; begehren oder verabſcheuen wir etwas, nicht weil es mit etwas anderm, welches wir gleichfalls begehren oder verabſcheuen, in einem gewiſſen Verhältniſſe ſteht; iſt zudem noch die eine Leidenſchaft gehaltener, die andere heftiger und gewaltſamer: ſo muß eine mittlere Leidenſchaft dazwiſchen treten, die mit beyden verwandt, aber in verſchiedener Rückſicht verwandt iſt. Auf dieſem Wege wird der Menſch oft von einer Leidenſchaft zu der gerade entgegen geſetzten fortgeriſſen. Shakeſpear hat dieſes in der Rede, die er den Antonius nach Cäſars Ermordung halten läßt, mit der ihm eignen Kunſt, benutzt. Das Römiſche Volk war anfangs durch Cäſars Ermordung beſtürzt, und dann gegen ſeine Mörder aufgebracht. Brutus hatte durch ſeine öffentliche Rede das Volk, welches gegen ihn und

ſeine Mitverſchwornen erbittert war, nicht allein beſänftigt, ſondern ſelbſt mit Bewunderung für ſich erfüllt und es bereitwillig gemacht, ihm die Ehrenſtellen, welche Cäſar bekleidet hatte, zu übertragen.

Er hatte in dieſer Rede Cäſars großen ſo wohl, als ſeinen liebenswürdigen Eigenſchaften, denen dieſer die Bewunderung und die Liebe des Volks verdankte, Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ja er hatte Cäſarn ſelbſt ſeinen Freund genannt, den er, nur um ſein Vaterland wieder frey zu ſehen, aufgeopfert hätte. Er hatte dieſe Rede noch nicht geendigt, als Antonius mit Cäſars Leichnam, der eben zur Erde beſtattet werden ſollte, in die Verſammlung tritt, und, auf des Brutus Erlaubniß, folgende Rede hält.

Antonius. Freunde, Römer, Mitbürger, gebt mir Gehör. Ich komme, Cäſars Leiche zu beſtatten, nicht, ihn zu loben. Das Böſe, das man thut, lebt noch nach uns; das Gute wird oft mit unſern Gebeinen eingeſcharrt. So ſey es auch mit dem Cäſar. Der edle Brutus hat euch geſagt, Cäſar ſey herrſchſüchtig geweſen: war er das, ſo war es ein ſchweres Vergehen; und Cäſar hat auch ſchwer dafür gebüßt. Auf Erlaubniß des Brutus und der übrigen, — und Brutus iſt ein ehrenwerther Mann, und das

ſind

ſind ſie alle, lauter ehrenwerthe Männer, — komme ich hierher, Cäſars Leichenrede zu halten. Er war mein Freund, treu und gerecht gegen mich: doch Brutus ſagt, er war herrſchſüchtig; und Brutus iſt ein ehrenwerther Mann. Er hat manche Gefangene mit nach Rom gebracht, deren Löſegelder die öffentlichen Schätze mehrten; ſcheint auch das an Cäſarn herrſchſüchtig? — Wenn die Armen ſchrien, ſo weinte Cäſar; Herrſchſucht ſollte doch aus ſtärkerm Stoffe gewebt ſeyn. Doch Brutus ſagt, er war herrſchſüchtig; und Brutus iſt ein ehrenwerther Mann. Ihr habt alle geſehen, daß ich ihm bey den Luperkalien drey Mahl eine königliche Krone anboth, und daß er ſie drey Mahl ausſchlug. War das Herrſchſucht? — Doch Brutus ſagt, er war herrſchſüchtig; und wahrlich, er iſt ein ehrenwerther Mann. Ich rede nicht, um das, was Brutus ſagt, zu widerlegen; ſondern ich bin hier, zu ſagen, was ich weiß. Ihr alle liebtet ihn einſt, nicht ohne Urſache; was für eine Urſache hält euch denn ab, um ihn zu trauern? O Vernunft, du biſt zu den dummen Thieren geflohen, und Menſchen haben ihren Verſtand verloren! — Habt Geduld mit mir; mein Herz iſt dort im Sarge bey Cäſarn, ich will inne halten, bis es zu mir zurück kehrt.

Erſter aus dem Volke. Mich dünkt, es iſt viel Vernunft in ſeinen Reden. Wenn du die Sache recht überlegſt, ſo iſt Cäſarn groß Unrecht geſchehen.

Dritter. Meint ihr das, Leute? — Ich fürchte, es wird ein ſchlimmerer an ſeine Stelle kommen.

Vierter. Habt ihr bemerkt, was er ſagte? Er wollte die Krone nicht annehmen. Es iſt alſo gewiß, daß er nicht herrſchſüchtig war.

Erſter. Wenn das iſt, ſo werden gewiſſe Leute theuer dafür büßen.

Zweyter. Der gute Mann! — Seine Augen ſind feuerroth vom Weinen.

Dritter. Es iſt kein edlerer Mann in ganz Rom, als Antonius.

Vierter. Gebt Acht! Er fängt wieder an zu reden.

Antonius. Nur geſtern noch hätte Ein Wort von Cäſar gegen die ganze Welt gegolten; nun liegt er da und auch der ärmſte verſagt ihm ſeine Achtung. O! ihr Leute, wäre ich Willens, eure Herzen und Gemüther zu Wuth und Aufruhr zu reitzen; ſo würde ich dem Brutus und Kaſſius Uebels zufügen, die, wie ihr alle wißt, ehrenwerthe Männer ſind. Aber ich will ihnen nichts Uebels thun; lieber will ich dem Todten, mir ſelbſt, und euch Unrecht thun, als daß ich ſolchen ehrenwerthen Männern ein Leid zufügen ſollte. Aber hier iſt ein Pergament, mit Cäſars Siegel; ich fand es in ſeinem Zimmer. Es iſt ſein letzter Wille. Laßt das Volk nun ſein Teſtament hören, welches ich, — vergebt es mir, — nicht abzuleſen denke; da würden alle hingehen und des todten Cäſar Wunden küſſen und ihre Tücher in ſein geweihtes Blut tauchen, würden um ein Haar von ihm zum Andenken bitten und auf dem Todtenbette in ihrem letzten Willen dieſes Haares gedenken, und es ihren Nachkommen als ein reiches Erbtheil vermachen.

Vierter. Wir wollen das Teſtament hören; lies es, Marcus Antonius!

Alle. Das Teſtament! das Teſtament! — Wir wollen Cäſars Teſtament hören!

Antonius. Habt Geduld, meine Freunde, ich darf es euch nicht vorleſen; es iſt nicht rathſam, daß ihr erfahret, wie lieb euch Cäſar hatte. Ihr ſeyd nicht Holz, ihr ſeyd nicht Steine; ihr ſeyd Menſchen:

und da ihr Menſchen ſeyd, ſo würd' euch das Anhören ſeines Teſtaments in Flammen ſetzen, es würd' euch raſend machen. Es iſt gut, wenn ihr nicht wißt, daß ihr ſeine Erben ſeyd; denn wüßtet ihr's, o, was würde daraus entſtehen?

Vierter. Lies das Teſtament. Wir wollen es hören, Antonius. Du mußt uns das Teſtament leſen, Cäſars Teſtament!

Antonius. Wollt ihr ruhig ſeyn? Wollt ihr ein wenig warten? — Ich bin zu weit gegangen, daß ich euch davon geſagt habe. Ich fürchte es, ich beleidige die ehrenwerthen Männer, die Cäſarn ermordet haben, — ich fürcht' es.

Vierter. Sie waren Verräther! — Ha! ehrenwerthe Männer!

Alle. Das Teſtament! das Teſtament!

Zweyter. Sie waren Böſewichter, Mörder! Das Teſtament! lies es ab!

Antonius. Ihr wollt mich alſo zwingen, euch das Teſtament zu leſen? So ſchließt denn einen Kreis um Cäſars Leichnam, und laßt mich euch den zeigen, der das Teſtament gemacht hat. Soll ich hinab ſteigen? Wollt ihr mirs erlauben?

Alle. Steig herab!

Zweyter. Komm herunter!

— — — — — — — —

Antonius. Habt ihr Thränen, ſo macht euch gefaßt, ſie zu vergießen. Ihr alle kennt dieſen Mantel, ich erinnere mich noch, als ihn Cäſar zum erſten Mahle anlegte; es war an einem Sommerabend, in ſeinem Zelte, an dem Tage, da er die Nervier geſchlagen hatte. — Seht, hier drang des Kaſſius Dolch hindurch. Seht, was für einen Riß der neidiſche Kaska machte! — Hier ging der Stoß des geliebten Brutus

hindurch, und wie er ſeinen verwünſchten Stahl zu⸗rück zog, ſeht, wie Cäſars Blut folgte! — als wäre es zur Thür hinaus geſtürzt, um zu wiſſen, ob es Brutus ſey, oder nicht, der ſo unfreundlich anpochte; denn Brutus war, wie ihr wißt, Cäſars Engel. Urtheilt, o ihr Götter, wie ſehr Cäſar ihn liebte! Dieſer war der unfreundlichſte Stoß von allen; denn als der edle Cäſar ſah, daß auch Brutus nach ihm ſtieß, da überwand ihn auf Ein Mahl der Undank ſtärker, als die Waffen der Verräther; da brach ſein heldenmüthi⸗ges Herz, er hüllete ſein Geſicht in ſeinen Mantel und an dem Fußgeſtelle von Pompejens Bildſäule, von welcher die ganze Zeit über Blut herab floß, fiel der große Cäſar. O! welch ein Fall war das, meine Mitbürger! Da fiel ich, da fielt ihr, da fielen alle, indeß blutige Verrätherey über uns frohlockte. O, nun weint ihr; und ich ſehe es, ihr fühlt den Eindruck des Mitleids. Das ſind edle Thränen! — Ihr guten Seelen, weint ihr ſchon, da ihr nur unſers Cäſars durchſtochenes Gewand ſehet. Blickt hierher, hier iſt er ſelbſt zerſetzt, wie ihr ſeht, von Verräthern!

Erſter aus dem Volke. O, kläglicher An⸗blick!

Zweyter. O! der edle Cäſar!

Dritter. O! jammervoller Tag!

Vierter. Die Verräther! die Böſewichter!

Erſter. O! des blutigen Anblicks!

Zweyter. Wir wollen Rache haben, Rache! Hinweg, — ſucht, — brennt, — ſengt, — mordet, — ſchlagt todt! — laßt keinen Verräther am Leben!

Shakeſpeare's Julius Cäſar,
Aufz. III, Auftr. II, nach
Eſchenburgs Ueberſetzung.

Antonius macht darauf Cäſars letzten Willen bekannt, und Alles iſt gegen den Brutus und die übrigen Mörder des Cäſar noch mehr empört. Ich brauche Ihnen jetzt die Stelle nicht weiter abzuſchreiben, von der ich nur wenig auszulaſſen wagen könnte; denn ſelbſt die Reden derer aus dem verſammelten Volke mußte ich mitnehmen, da ſich in ihnen die allmählige Wirkung der Rede des Antonius äußert.

Antonius fand alle für den Brutus und ſeine Mitverſchwornen von Bewunderung eingenommen, aber noch nicht alle Liebe und Bewunderung für den Cäſar erſtickt. Er hält ſich zuerſt an die Bewunderung, die das Volk für den Brutus und ſeine Genoſſen hat, und ſucht dieſe auf einen Augenblick zu unterhalten, indem er, wie er ſagt, nur auf ihre Erlaubniß, Cäſars Leichenrede hält. Es war ihm leicht, erſt für ſich ſelbſt, und dadurch für den Cäſar, dem Brutus ſelbſt, in ſeiner Rede, die er ſo eben gehalten hatte, nicht alles Verdienſt um das Volk hatte abſprechen können, Mitleiden zu erregen. Mitleiden und Bewunderung ſind in ihrem Tone zu ähnliche Affekten, als daß

der Uebergang von dem einen zu dem andern hätte ſchwer ſeyn können. War es ihm erſt gelungen, das Mitleiden ſeiner Zuhörer, zuerſt für ſich, und dadurch ſelbſt für den Cäſar, zu rühren; wie leicht mußte es ihm da nicht ſeyn, Dankbarkeit gegen dieſen Cäſar zu erregen? Dieſe Dankbarkeit mußte aber jenes Mitleiden noch mehr verſtärken. Vorher war das Mitleiden bloße Rührung: jetzt ſind alle von Mitleiden nicht bloß gerührt, ſondern erſchüttert; ſie mögten, wenn es möglich wäre, den geliebten Cäſar in das Leben zurück rufen. Dieſer lebhafte Affekt der Dankbarkeit bricht dann in Wuth gegen ſeine Mörder aus. Des Antonius Verſuch wäre ſicher fruchtlos abgelaufen, wenn er ſeine Zuhörer ſogleich zu dieſer lebhaften Dankbegier, der es ein Bedürfniß iſt, das empfangene Gute zu erwiedern, hätte bringen wollen. Hier wäre ihm die Bewunderung für den Brutus und der Dankeifer gegen denſelben im Wege geweſen. Es wäre ihm nicht einmahl gelungen, die erſten Regungen der Dankbarkeit, die ſich in den Worten des Erſten aus dem Volke, (S. 465,) äußern: Wenn du die Sache recht überlegſt,

ſo iſt Cäſarn groß Unrecht geſchehen, hervor zu bringen, wenn er dieſe nicht, ſo zu ſagen, auf die Achtung und Bewunderung gegen den Brutus, in welche er durch das ohne Aufhören wiederhohlte: der ehrenwerthe Brutus, einſtimmte, gepflanzt hätte.

Es iſt außer den bisher angegebenen Arten noch eine übrig, wie eine Leidenſchaft die andere erwecken kann. Von dieſer will ich vorher reden, ehe ich meine, vielleicht zu ſehr zerſtreuten, Anmerkungen über den Zuſammenhang einzelner Leidenſchaften in einen Geſichtspunkt vereinige. Doch dieſes ſey meinem nächſten Briefe vorbehalten, da mein jetziger, wie ich ſehe, ſchon zu lang iſt.

Neunzigſter Brief.

Eine begehrende Leidenſchaft für etwas erweckt leicht Begierde nach dem, was die Vorſtellung von dem Gegenſtande derſelben bey uns unterhält. Ein Gemählde von einem Freunde, oder andere Dinge, die wir von ihm haben, ſind uns, weil ſie das An-

denken an denſelben unterhalten und oft erneuern, ſehr ſchätzbar. Der Verliebte befindet ſich glücklich an dem Orte, wo ſeine Geliebte geweſen iſt; eine Kleinigkeit aus ihren Händen hat in ſeinen Augen einen unſchätzbaren Werth. Der Grund von dieſen Erſcheinungen iſt in die Augen fallend; denn die Vorſtellung des Gegenſtandes, welchen wir begehren, macht uns Vergnügen, und Vergnügen begehren wir. Aus einem ähnlichen Grunde wird es begreiflich, daß wir alles, was die Vorſtellung von dem Gegenſtande einer verabſcheuenden Leidenſchaft unterhält, ebenfalls verabſcheuen. Wir verabſcheuen die Gegenwart eines Feindes, wenn ſie uns gleich unſchädlich iſt, bloß weil ſie uns die Vorſtellung von einem Menſchen aufdringt, den wir verabſcheuen.

Dieſes Begehren und Verabſcheuen kann ſelbſt die Stärke einer Leidenſchaft gewinnen. Das Verlangen des Verliebten, die Geliebte zu ſehen, iſt oft leidenſchaftlich, und eben ſo leidenſchaftlich unſer Abſcheu vor der Gegenwart eines Feindes.

Wir hätten alſo bis jetzt drey verſchiedene Arten gefunden, wie eine Leidenſchaft die andere hervor ruft: erſtens nämlich, den Zuſammenhang, worin der Gegenſtand der einen mit dem Gegenſtande der andern ſteht; zweytens, den Ton, in welchem beyde Leidenſchaften übereinſtimmen; und endlich drittens, eine zufällige Vergeſellſchaftung von Vorſtellungen. Denn indem wir etwas begehren, was die Vorſtellung eines andern begehrten Gegenſtandes unterhält, oder etwas verabſcheuen, weil es die Vorſtellung eines andern von uns verabſcheueten Gegenſtandes uns, ſo zu ſagen, aufdringt; ſo liegt der Grund dieſes letztern Begehrens oder Verabſcheuens nur in einer bloßen Vergeſellſchaftung gewiſſer Vorſtellungen mit einem Gegenſtande.

In dem erſten und dritten Falle ſtehen die Gegenſtände der verſchiedenen Leidenſchaften, an und für ſich, ohne Beziehung auf den Menſchen, in welchem beyde Leidenſchaften rege ſind, in keinem beſondern Verhältniſſe, wohl aber im zweyten Falle, wo ein gewiſſer urſachlicher Zuſammenhang zwiſchen den Gegenſtänden der einen und der andern Leiden-

ſchaft vorhanden iſt. Die erſt genannte Art des Zuſammenhanges unter verſchiedenen Leidenſchaften bey einem und eben demſelben Menſchen können wir den ſubjektiven, und die zweyte den objektiven Zuſammenhang derſelben nennen.

Eine Leidenſchaft erregt nicht allein die andere, ſondern die eine kann auch die andere einſchränken oder ganz verlöſchen. Hier ſcheinen zwey Fälle Statt zu finden: denn Ein Mahl erſtickt eine Leidenſchaft die andere, wie von ſelbſt, wenn die Befriedigung der einen die Befriedigung der andern ausſchließt; und dann auch, wenn ſie uns den Gegenſtand derſelben, ſo zu ſagen, aus den Augen rückt.

Von dem erſten gilt, was ich überhaupt ſchon vorhin über die gegenſeitige Einſchränkung und Aufhebung mehrerer Begierden bemerkte; *) denn auch hier kommt es nicht ſo wohl darauf an, in welchem Verhältniſſe die Gegenſtände der Leidenſchaften unter ſich ſtehen, ſondern vielmehr, ob dieſer Widerſpruch von uns erkannt werde. Weil Leidenſchaft al-

*) Fünf und ſechzigſter Brief, S. 320 u. f.

le ruhigere Ueberlegung ſo leicht ausſchließt, ſo iſt nichts begreiflicher, als daß Menſchen ſo oft zwiſchen den widerſprechenden Leidenſchaften umher geworfen werden, daß ſie zwey Leidenſchaften nähren, von denen die eine der andern faſt unaufhörlich im Wege ſteht.

Daß eine Leidenſchaft die andere uns vergeſſen macht, iſt wiederum ſehr begreiflich; denn wenn eine Leidenſchaft einen gewiſſen Grad der Stärke erreicht hat, ſo nimmt ſie die Seele, ſo zu ſagen, ganz ein. Unſre Vorſtellungen ſind mit nichts, als mit dem Gegenſtande jener Leidenſchaft beſchäftigt; und wie leicht iſt dann der Gegenſtand der andern Leidenſchaft, und mit ihm dieſe Leidenſchaft ſelbſt, nicht vergeſſen? Die ſtärkere Leidenſchaft verdrängt hier die ſchwächere wie von ſelbſt. Wie oft werden z. B. Entwürfe der Ehrſucht nicht vergeſſen, wenn Liebe ſich eines Menſchen ganz bemächtigt hat?

Hier findet indeß eine Ausnahme Statt, oder vielmehr, ſie ſcheint nur Statt zu finden. Denn eine Leidenſchaft kann oft durch eine noch ſtärkere ſelbſt verſtärkt werden, wie Ehrſucht durch Liebe, wenn die Befriedigung der-

ſelben der Befriedigung dieſer ſelbſt Mittel an die Hand giebt; denn alsdann lenkt die ſtärkere Leidenſchaft, wie von ſelbſt, unſre Aufmerkſamkeit um ſo mehr auf den Gegenſtand der letztern.

Bey der Schwächung oder Vernichtung der einen Leidenſchaft durch die andere können wir alſo wiederum zwey Arten unterſcheiden: eine, wo das Verhältniß bey der einen und der andern objektiv; und die andere, wo es bloß ſubjektiv iſt, wie Sie ohne mein Erinnern von ſelbſt ſehen.

Ein und neunzigſter Brief.

Sie glauben, daß ich nicht alle Arten des Zuſammenhanges unter den Leidenſchaften vollſtändig angegeben habe, und meinen hiervon ſelbſt noch einen Beweis in der Stelle des Shakeſpear zu finden. Hier geht, ſagen Sie, Mitleiden gegen den ermordeten Cäſar in Wuth und Nachſucht gegen ſeine Mörder über. Dieſes ſcheint Ihnen zwar natürlich, allein gleichwohl, ſetzen Sie hinzu, laſſe es ſich unter keinen

der angegebenen Fälle bringen. Ich ſollte doch denken, wenn Sie mir nur erlauben, ein Paar Anmerkungen beyzubringen, die ich abſichtlich bis hierher verſchob.

Jede Leidenſchaft beſtimmt uns, an dem Gegenſtande nur das zu ſehen, was ſie unterhält. Der Grund hiervon liegt vor Augen; denn die Seite des Gegenſtandes, die unſre Leidenſchaft erregt, weckt gewiſſe Gefühle bey uns, die unſre Aufmerkſamkeit immer auf ſie zu heften ſuchen. *) Dadurch überſehen wir leicht alles andere an dem Gegenſtande, und unſre Leidenſchaft erſcheint uns ſelbſt gerecht. War einmahl Mitleiden gegen den Cäſar rege; wie leicht war es da, über allen jenen großen und liebenswürdigen Eigenſchaften, deren Vereinigung Cäſarn die Liebe und Bewunderung des Volks ſo lange zugeſichert hatten, es zu vergeſſen, daß dieſer Cäſar der Unterdrücker der Freyheit ſeines Vaterlandes war? Fand das Volk erſt das Mitleiden mit ihm gerecht, ſo mußte Cäſars Ermordung ihm die größte Ungerechtigkeit ſcheinen.

*) Sechzigſter Brief, S. 296 u. f.

Eine zweyte Anmerkung macht hier den Gang der Leidenſchaften, die Erzeugung der einen aus der andern, nach jenen Geſetzen noch völlig begreiflich. Jede heftige Leidenſchaft reißt uns beynahe unwillkührlich zu Handlungen fort. Dankbarkeit mit Mitleiden verbunden iſt aber eine von denen Leidenſchaften, welche den Menſchen am gewaltſamſten zu Handlungen fortreißen. Dankbarkeit läßt uns Beleidigungen, welche unſerm Wohlthäter widerfahren, als unſre eignen betrachten. Der Unwille gegen ſeine Feinde verwandelt ſich daher leicht in Rachſucht, die ſich um ſo heftiger äußern muß, je ſtärker der Dankeifer ſelbſt war.

Ich hätte alſo jene Bedenklichkeit glücklich gehoben. Es ſind mir jetzt nur noch einige Bemerkungen über den Einfluß der Leidenſchaften auf den Körper übrig.

Vorſtellungen und Gefühle äußern, wie ich vorhin bemerkte, ihren Einfluß auf den Körper. Noch mehr iſt dieſes bey den Leidenſchaften der Fall; denn ihre Wirkungen ſind weit gewaltſamer und heftiger, als die Wirkungen, welche die Aeußerungen unſrer übrigen Vermögen auf den Körper begleiten. Den

Grund hiervon finden Sie in dem vorhin Geſagten. Mit Leidenſchaften ſind nämlich eines Theils immer Gefühle verbunden, und Gefühle, die um ſo ſtärker ſind, je ſtärker die Leidenſchaft ſelbſt iſt; denn ich habe ſchon vorhin zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß die Stärke eines Gefühls die Stärke des ſinnlichen Begehrens und Verabſcheuens ſelbſt beſtimmt.

Auf der andern Seite bringen Leidenſchaften auch ſelbſt im Körper ein Beſtreben hervor, ſich in Handlungen zu äußern. Der Jähzorn legt ſich in körperlichen Bewegungen an den Tag, in welchen ſich der Wille, die wahre oder vermeinte Beleidigung zu rächen, nur zu deutlich offenbart. Was Wunder, daß Bewegungen und Veränderungen, welche Leidenſchaften im Körper erregen, daher in der Regel ſo ſtark ſind?

Was ich vorhin von den körperlichen Veränderungen bemerkte, welche Gefühle begleiten, gilt auch von den körperlichen Veränderungen, welche mit den Leidenſchaften verbunden ſind. Sind die Leidenſchaften von der ſtärkern, heftigern Art, ſo ſind jene Bewegun-

gen gewaltſamer, und in dem entgegen geſetzten Falle, wo die Leidenſchaft gehaltener iſt, hingegen viel ſanfter; mit Einem Worte: auch hier iſt der Seelenzuſtand mit den körperlichen Veränderungen, die ihn begleiten, analog. Die gemeinſte alltäglichſte Erfahrung zeigt dieſes zu deutlich, als daß ich noch länger dabey verweilen dürfte.

Zwey und neunzigſter Brief.

Ich habe mich bisher bemüht, Sie mit den einzelnen Vermögen der Seele und ihren verſchiedenen Aeußerungen bekannt zu machen. Auch habe ich Ihnen mehrere einzelne Seelenzuſtände, wie den Zuſtand der Zerſtreuung und der Vertiefung, des Träumens und mehrere andere, in welchen ſich das eine oder das andere dieſer Vermögen vorzüglich äußert, zu beſchreiben und aus den Geſetzen jener Vermögen zu erklären geſucht. Jeder dieſer Zuſtände iſt vorüber gehend, und, wie Sie jetzt wiſſen, dem größten Theile nach aus der Theorie des einen oder des andern dieſer Vermögen erklär-

lich,

lich. Außer ihnen giebt es noch andere, mehr fortwährende, oder doch zu gewiſſen Zeiten von ſelbſt wiederkehrende Zuſtände, z. B. den Zuſtand des Nachtwandelns, wie man ihn nennt, die Verrückung, Schwärmerey, und noch andere, die insgeſammt nicht aus einem einzelnen Vermögen, ſondern aus mehrern zuſammen genommen, erklärt werden müſſen. Die Beſchreibung und Erklärung dieſer Zuſtände behalte ich mir für meine folgenden Briefe vor, ſo wie auch noch einige Anmerkungen über die bisher beſchriebenen Seelenzuſtände, die ich an dem Orte, wo ich von ihnen redete, noch nicht mitnehmen konnte, ohne etwas, was unter uns noch nicht ausgemacht war, als ausgemacht voraus zu ſetzen.

Wir finden in der Seele außer den einzelnen Vermögen, ihren Aeußerungen und den Seelenzuſtänden, die aus ihnen natürlich entſpringen, noch ein verſchiedenes Verhältniß der einzelnen Vorſtellungsvermögen, eine gewiſſe Stimmung des Gefühlvermögens, in der der Grund von der Stärke und Schwäche, der Schnelligkeit und Langſamkeit in der Succeſſion der Gefühle zu ſuchen iſt, und

über dies noch ein gewiſſes Verhältniß des ſinnlichen zu dem verſtändigen Begehrungsvermögen, woraus dann von ſelbſt ein gewiſſes Verhältniß von Neigungen, Leidenſchaften und ihrer Stärke oder Schwäche entſpringt. Das erſte nennt man das Genie im weiteſten Sinne, das zweyte das Temperament, und das dritte den Charakter des Menſchen. Alle dieſe drey Stücke ſind bey jedem Menſchen verſchieden und ſtehen unter einander in einem gegenſeitigen Zuſammenhange. Deßhalb habe ich es bisher verſchoben, von ihnen zu reden. Laſſen Sie uns, ehe wir unſre Reiſe weiter fortſetzen, hier einen Augenblick ſtehen bleiben, um noch ein Mahl unſern zurück gelegten Weg zu überſehen.

Die erſten Erkenntniſſe von der Seele ſchöpften wir aus der Erfahrung, die wir an uns ſelbſt anſtellten. Aus dieſen leiteten wir durch Induktion allgemeine Geſetze ab, deren Zuſammenhang wir aufzufinden bemüht waren, indem wir das eine aus dem andern abzuleiten verſuchten. Erfahrungen an andern ſind, wie ich ſchon vorhin bemerkte, bloß äußere Erfahrungen, von denen wir bey ih-

nen auf gewiſſe Seelenveränderungen und die Verknüpfung derſelben mit einander ſchließen. Dieſe äußern Erfahrungen erhalten dadurch einen um ſo vorzüglichern Werth, weil ſie uns auf ähnliche Erfahrungen bey uns ſelbſt aufmerkſam machen.

Hierdurch eröffnet ſich für die Erfahrungs-Seelenlehre ein weites fruchtbares Feld, auf dem freylich nur wenige zu ernten wiſſen. Ich halte für das größte Vergnügen, welches dieſe Wiſſenſchaft, und außer ihr vielleicht keine andere, gewährt, daß wir überall, in jeder Lage des Lebens, unter Fremden und Bekannten, zu Hauſe und auswärts, kurz, wo wir uns befinden mögen, unſre Erkenntniß derſelben erweitern können. Tauſend Dinge, die wir täglich vor Augen haben, ſehen wir nicht, weil wir noch nie darauf aufmerkſam geweſen; aber unſer Vergnügen iſt um ſo lebhafter, wenn wir ſie endlich entdecken, und um ſo mehr, je öfter ſie von den meiſten überſehen werden. Wie viel größer muß dieſes Vergnügen bey einem Gegenſtande ſeyn, der ſich aus ſo mannigfaltigen Gründen unſrer Aufmerkſamkeit ſo leicht entzieht!

Wäre es mir gelungen, theuerſter Freund, durch meine Bemerkungen, die ich Ihnen in meinen bisherigen Briefen mitgetheilt habe, Ihren Beobachtungsgeiſt und ihre Aufmerkſamkeit auf die Gegenſtände, über die wir uns unterhalten haben, zu wecken; ſo könnte ich hoffen, Ihnen eins der edelſten Vergnügen bereitet zu haben. Was für mich noch mehr iſt, mein Theuerſter, ich hätte die beruhigende Ueberzeugung, daß Sie gewiſſe Erfahrungen, die der Menſch gewöhnlich theuer, ſehr theuer, und oft erſt zu einer Zeit kauft, wo er wenig Gebrauch mehr von ihnen machen kann, ſich zur rechten Zeit auf die leichteſte Art verſchaffen würden.

S. 239 – 368 gelesen.

S. 93 – 105 – 114.
S. 232 – 235. S. 235 – 238. 239 – 368.
S. 180 – 184. 184 – 232.
S. 137 – 141.
S. 168 – 176 – 180

S. 287 –

X XA 92

Hoffbauer, Johann Christoph,

Naturlehre der Seele in Briefen

Halle 1796

Ph.sp. 371 bm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043472-2
VD18 11173114